

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

ХРЕСТОМАТИЯ ПО СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Для высших учебных заведений

Стратегический комитет программы:

Владимир Кинелев, Владимир Шадриков, Валерий Меськов, Теодор Шанин, Дэн Дэвидсон, Елена Карпухина

Общая редакция и вступительная статья - В.И. Гараджа

Составители:

член-корреспондент РАН, доктор философских наук, проф. В.И. Гараджа; кандидат философских наук Е.Д. Руткевич

Приложение подготовлено кандидатом философских наук ЮЛ. Зуевым

Рецензенты:

доктор философских наук Ю.А. Левада, доктор философских наук Ф.Г. Овсиенко

Редакторы издательства: Т.В. Савич, Т.Е. Филиппова, А.М. Радченко

Учебное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

Хрестоматия по социологии религии

Гараджа В.И., Руткевич Е.Д. (ред.).

Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М.: Наука, 1994.

Оглавление

Часть I

ВВЕДЕНИЕ РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Раздел первый. РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

- 1. БОГОВО И КЕСАРЕВО, ПОДЧИНЕНИЕ РЕЛИГИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ.**
Гоббс
- 2. О СУЕВЕРИИ И ИССТУПЛЕНИИ.** Д. Юм
- 3. ОБ ОТНОШЕНИИ ЗАКОНОВ К УСТАНОВЛЕННОЙ В СТРАНЕ РЕЛИГИИ.** Ш.

Монтескье

4. МОРАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП РЕЛИГИИ. Я. Кант
5. ОТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ К ГОСУДАРСТВУ. Г.В.Ф. Гегель
6. ЗАКОН ТРЕХ СТАДИЙ ИСТОРИИ. О. Конт
7. РЕЛИГИОЗНОЕ ОТЧУЖДЕНИЕ. К. Маркс
8. ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА: ЦЕРКОВЬ И МИР. С. Франк

Раздел второй МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

1. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ. Э. Дюркгейм
2. “ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ЧЕСТНОСТЬ” КАК ПРИНЦИП НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ РЕЛИГИИ. М. Вебер
3. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА ДЮРКГЕЙМОВУ ТЕОРИЮ РЕЛИГИИ. Т. Парсонс
4. РЕЛИГИЯ КАК СИМВОЛИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ, ФОРМИРУЮЩАЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ОПЫТ. Р. Белла

Раздел третий. РЕЛИГИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ ОБЩЕСТВА

1. БОЖЕСТВА ГРАЖДАНСКОЙ ОБЩИНЫ ДРЕВНЕГО МИРА. Н. Фюстель де Куланж
2. ИЕГОВА И ПРОРОКИ. В. Робертсон Смит
3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭЛЕМЕНТ В ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ. Г. Зиммель
4. ЦЕРКОВЬ И СЕКТА. Э. Трёлльч
5. МОНАШЕСТВО В ВОСТОЧНОМ И ЗАПАДНОМ ОБЩЕСТВЕ. А. Гарнак
6. СОЦИАЛЬНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ИНСТИТУТОВ. Л. Леви-Брюль
7. РЕЛИГИОЗНЫЕ ГРУППЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПЕРЕГРУППИРОВКИ. П. Сорокин
8. РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС. М. Вебер

Раздел четвертый. РЕЛИГИЯ И ЛИЧНОСТЬ. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИИ

1. РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕИ И ИНТЕРЕСЫ. М. Вебер
2. ПСИХИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ. З. Фрейд
3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ТРАДИЦИЯ. П. Бергер
4. ТИПЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА. Э. Фромм
5. РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ПОИСК СМЫСЛА ЖИЗНИ. В. Франкл
6. ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ, ЧАСТНЫЙ ИНДИВИД И РЕЛИГИОЗНАЯ ПОТРЕБНОСТЬ. Д. Лукач
7. СМЕРТЬ И РЕИНТЕГРАЦИЯ ГРУППЫ. Б. Малиновский
8. ТАБУ. А. Рэдклифф-Браун
9. КОЛЛЕКТИВНЫЙ РИТУАЛ. Э. Дюркгейм
10. СОЦИАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ. М. Вебер

Часть II

Раздел пятый. РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

1. СВЯЩЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ КАК СИМВОЛЫ. Э. Дюркгейм
2. КУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИИ. З. Фрейд
3. ТИПЫ МАГИИ. Дж. Фрэзер
4. МАГИЯ И РЕЛИГИЯ. В. Малиновский
5. ВОСТОЧНОЕ И ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО. Л. Гарнак
6. КОНТРОЛЬ НАД КОЛЛЕКТИВНЫМ БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ КАК ПРОБЛЕМА

НАШЕГО ВРЕМЕНИ. К. Маннгейм
7. РЕЛИГИОЗНОЕ НЕПРИЯТИЕ МИРА. М. Вебер

Раздел шестой. РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА

1. ПРОТЕСТАНТИЗМ И КАПИТАЛИЗМ. М. Вебер
2. СЕКТАНТСТВО И РАЗВИТИЕ КАПИТАЛИЗМА В РОССИИ. Н.М. Никольский
Сектантство крепостной эпохи
Сектантство пореформенной эпохи
Кризис государственной церкви
3. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ. К. Маннгейм
4. ГОЛОД И ИДЕОЛОГИЯ ОБЩЕСТВА. П. Сорокин
5. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИИ В ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА. Р. Белла
6. РЕЛИГИОЗНЫЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ. Р. Белла
7. ОТ СВЯЩЕННОГО К СВЕТСКОМУ. Д. Белл
8. РЕЛИГИЯ И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ОБНОВЛЕНИЕ РОССИИ. С.Н. Булгаков

ПЕРСОНАЛИИ

Приложение РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

Хрестоматия по социологии религии

Часть I

Для высших учебных заведений

Руководитель фирмы “Наука и экономика”

В.С. Баковецкая

Редакторы издательства

Т.В. Савич, Т.Е. Филиппова, А.М. Радченко

Художник *В.В. Медведев*

Художественный редактор *Г.М. Коровина*

Технический редактор Т.В. Жмелькова

Корректоры Н.П. Гаврикова, Е.Л. Сысоева

Набор выполнен в издательстве на компьютерной технике

Л.Р.№ 020297 от 27.11.91 Н/К

Подписано к печати 26.04.94

Формат 70 x 100 1/16. Гарнитура “Тайме”. Печать офсетная

Усл.печ.л. 24,7. Усл.кр.-отт. 25,0. Уч.-изд.л. 28,7

Тираж 3000 экз. Тип зак. 1303. Заказное

Ордена Трудового Красного Знамени издательство “Наука” 117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул.,

90

2-я типография ВО “Наука” 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая хрестоматия по социологии религии предназначена прежде всего для студентов социологических факультетов, изучающих социологию религии, и студентов тех вузов, в которых изучается религиоведение. Она составлена в расчете на то, что будет служить подспорьем и дополнением к учебникам по социологии религии и религиоведению.

Во введении представлена социология религии как научная дисциплина, рассказано о ее предистории, возникновении и развитии, охарактеризована ее основная проблематика и таким образом дано обоснование и объяснение построению хрестоматии, состоящей из шести

разделов: “Религия в истории социальной мысли”, “Методологические основы социологии религии”, “Религия в социальной структуре общества”, “Религия и личность. Социально-психологический аспект религии”, “Религия и культура”, “Религия и социальная динамика”.

В отборе работ, представленных в хрестоматии, мы руководствовались двумя мотивами – включить классические тексты и работы наиболее авторитетных современных социологов. С сожалением приходится констатировать крайнюю скудость отечественной литературы по социологии религии. Ряд текстов впервые появляются в хрестоматии в переводе на русский язык. Помимо работ специалистов-социологов мы сочли полезным дать также фрагменты работ историков, философов, психологов, необходимых для понимания тех или иных проблем социологии религии. Таким образом, благодаря хрестоматии основная масса студентов практически впервые получит возможность работать с текстами, без знания которых невозможно сколько-нибудь серьезное изучение религиоведения, включая социологию религии.

Учитывая, что религия, ее роль в жизни общества сегодня по ряду причин вызывает большой интерес, издание хрестоматии может быть делом полезным для системы гуманитарного образования в целом.

В.И. Гараджа

ВВЕДЕНИЕ.

РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

1. Религия и наука о религии

Внешние проявления религии, с которыми обычно связаны наши представления о ней, это – совокупность взглядов на мир, основанных на вере в бога, сотворившего этот мир и самого человека и давшего ему в “откровении” знание, которое должно принимать на веру (поэтому религию принято называть просто “верой”); религиозные верования составляют мировоззренческий, интеллектуальный компонент религии. Это, далее, совокупность действий, составляющих культ, в которых религиозный человек выражает свое отношение к богу и обращается к нему в молитве, жертвоприношении и пр. Это, затем, нормы и правила поведения, которым должен следовать человек как требованиям, предъявляемым богом. И это, наконец, объединения религиозных людей в те или иные организации, такие как церковь или секта, монашеский орден или общества с благотворительными или какими-либо другими целями.

Признаки, фиксирующие эти лежащие на поверхности проявления религиозной жизни, образуют то, что составляет феномен религии. Не довольствуясь выявлением и описанием признаков религии, человеческая мысль с давних пор стремится объяснить феномен религии, понять его природу и значение, определить его сущность.

В развитых религиях это стремление реализуется в богословии. Объяснение религии дается здесь “изнутри”, с позиций человека, принимающего истины веры и из них исходящего: религия – это “встреча человека с богом”. Человек знает о боге, верует в него, потому что бог открылся ему. Религия исходит от бога, она по природе своей дело не человеческое, но божественное. С этой точки зрения понять, что есть религия, может только религиозный человек и только на основе опыта “встречи с богом”.

В богословском понимании “религия – это связь человека с непостижимым источником бытия”. Так, в православном учении подчеркивается различие между “знанием о Боге” и

“знанием Бога”. Стать специалистом по Священному Писанию и учению Церкви может и безбожник, но не верующему не дано “знание Бога”, самой сокровенной “тайной премудрости”.

Подход к объяснению феномена религии “извне”, не предполагающий заранее в качестве предпосылки существование бога и его откровения, возникает вместе с развитием философии как мудрости человеческой, а не божественной. В отличие от теолога, философ не довольствуется объяснением религии как веры в “высшее начало”, бога или богов, но стремится ответить на вопрос, насколько обоснована и на чем держится эта вера, имеет ли она основания в человеческом опыте и разуме. Религия должна пройти проверку разумом. Так возникает критический подход к религии. Причем критический не в том смысле, что обязательно негативный, отрицающий религию, но – не довольствующийся простым принятием на веру какого бы то ни было утверждения, без всякого исключения. Истинным может быть признано только то суждение, которое прошло проверку разумом и подтверждено опытом. Такой подход присущ и религиозной философии, представители

4

которой верят в бога, но считают задачей философии рациональное обоснование этой веры. При этом неизбежно возникает различие между богом как объектом религиозной веры и богом как предметом философского размышления, “богом Авраама, Исаака и Иакова” и “богом философов”.

Только в прошлом, XIX в. складывается научный подход к объяснению религии, которая становится предметом научного исследования, тщательно собирающего и накапливающего эмпирические данные, исторические сведения, психологические наблюдения, касающиеся религии, анализирует и обобщает их с помощью выработанных научным мышлением методов.

К концу XIX в. наука о религии – религиоведение – складывается как самостоятельная область знания, как наука со своим предметом и методами. Причем предметом науки о религии не является предмет религиозной веры – бог или боги, “священное”, “сверхъестественное”. Она изучает религию как составную часть *культуры*, в ее связи и взаимодействии с другими областями деятельности человека: как и какой образ действительности складывается в религиозном сознании, каким образом религия объясняет мир и какие способы действия, нормы поведения она предлагает, какие обязательства накладывает она на человека и как влияет на эмоциональную жизнь, на поведение индивида.

Для того чтобы от размышлений о “природе” или “тайне” религии, в основе которых лежал прежде всего субъективный опыт собственной духовной жизни того или иного мыслителя, перейти к изучению религии как объективной данности, как способу самовыражения человека в ряду других способов и форм человеческого мышления и поведения, нужно было преодолеть важный барьер – представление о религии как “тайной премудрости”, недоступной для научных методов мышления, решиться взглянуть на религию как на постижимое человеческим разумом явление, признать, что подобно морали или искусству религия поддается научному объяснению.

Научное знание о религии является объективным и отличается этим от идеологического, “оценочного”, нацеленного на то, чтобы обосновать либо позитивное, либо негативное отношение к религии. Наука о религии не берет на себя функции ее защиты и обоснования, или наоборот – критики, отрицания, опровержения. Вопросы о том, “как ты относишься к религии” и “что ты знаешь о религии”, конечно, соприкасаются, и все же это разные вопросы. Научное знание о религии само по себе не является ни религиозным, ни антирелигиозным, атеистическим. Среди ученых, успешно работавших в области религиоведения, были и есть как верующие, так и неверующие. Это знание, которое обусловлено не конфессиональной принадлежностью, тем или иным отношением к религии занятых ее исследованием ученых, но прежде всего объективными фактами. Конечно, и здесь, как в любой другой общественной науке, сказывается влияние идеологии, главным образом – в решении методологических

проблем. Но в конечном счете результаты исследований оцениваются и получают признание на основе их соответствия научным критериям, а не идеологическим.

Религия – явление сложное. Развитие религиоведения шло путем разработки совокупности дисциплин, каждая из которых рассматривает религию в каком-то из ее аспектов.

На первых порах получило развитие сравнительное религиоведение и утвердилась мысль о том, что религия есть историческое явление. Главное внимание уделялось изучению мифологии, ее истории. В мифологии увидели исторически ранний способ выражения человеческого переживания и объяснения реального

5

мира, которому свойственно воспринимать природные явления и исторические события как божественные деяния. Исследователи фольклора в народных верованиях, обычаях, сказках обнаружили остатки древних мифов, доживших до нашего времени. Важную роль в развитии религиоведения сыграли исследования М. Мюллера (1823-1900) в области мифологии и сравнительной лингвистики. Он стремился понять, что такое религия, какие основания имеет она в душе человека, каким законам следует она в историческом развитии. Он опирался на сравнительный метод, утверждая, что “тот, кто знает одну религию, не знает ни одной”: чтобы понять ту или иную религию, нужно выявить ее древнейшую форму и сравнить ее с другими религиями. Не составляет в этом отношении исключения и христианство. Оно является одной из многих религий, его можно сравнивать с другими религиями, выявляя сходства и различия. Ко всем религиям должно быть одинаково объективное отношение. Каждая конкретная религия должна рассматриваться в контексте истории, определение же сущности религии должно быть философским и вычленять элементы, присущие всем религиозным формам. Так было положено начало объективному изучению религии; в религиоведении, утвердившемся в качестве самостоятельной дисциплины, получила развитие в первую очередь *история религии*.

Изучая историю религий в различных цивилизациях, ученые пришли к выводу о том, что корни религиозных представлений и обычаев следует искать в том обществе, в котором они существуют, что важно определить функции этих обрядов, обычаев, верований в данной социальной структуре. Исторические исследования приводили к пониманию религии как элемента социальной среды, к необходимости дополнения исторических методов изучения религии антропологическими, этнологическими, социальными.

Понимание связи религии с обществом возникает уже у таких историков как Фюстель де Куланж, Робертсон Смит. К историческим исследованиям близко примыкали работы в области социальной антропологии, этнологии. Здесь интерес к религии в значительной мере сосредоточивался на вопросе о ее происхождении. Считалось, что ответ на этот вопрос дает ключ к пониманию религии. Значительное влияние в этом отношении оказала эволюционная теория Ч. Дарвина, его работа “Происхождение видов” (1859). В исследованиях первобытного общества ставились вопросы о происхождении семьи, государства, искусства, частной собственности, права, морали, религии.

Эволюционный подход к изучению разных сторон жизни общества, включая религию, подкрепляла также идея О. Конта о том, что религия представляет собой первую стадию исторического развития человечества, на смену которой приходит в конечном счете господство науки. Важная роль в этой области принадлежит работам Э.Б. Тайлора. Он проследил эволюцию цивилизации от первобытного человека, высший уровень развития которого он видел в ныне живущих, отставших в своем развитии народов, таких как, например, австралийские аборигены, до человека, представляющего европейскую культуру. Тайлор разработал теорию анимизма, согласно которой вера в существование души, “вера в духовные существа” является исходной элементарной формой религии, которая развилась затем в более сложные религиозные представления и действия.

Историю эволюции религиозного сознания разрабатывал также Дж. Фрэзер, собиравший и сравнивавший материал, относящийся ко всем историческим эпохам. В книге “Золотая ветвь”

он изложил свое понимание эволюции религии в первобытном обществе, согласно которому магия исторически предшествовала религии. В магии он видел неправильное применение разума, “примитивную науку”.

Продолжение исследований в этом направлении привело к установлению такой формы религии, которая связана с верой в некую “силу”. Так, исследования,

6

которые проводились в 70-80-х годах прошлого столетия в Меланезии, обнаружили, что основным понятием в религии меланезийцев является понятие “мана” – повсюду действующая таинственная сила. В отличие от “души” или “духовного существа” “мана” означает безличную сверхъестественную силу. Согласно теории преанимизма Р. Маретта, самая древняя форма религии коренится в человеческих эмоциях и выражает опыт восприятия “сверхъестественного”, прежде всего – это “чувство страха”. Таково общее основание магии и религии: человек сначала эмоционально воспринимает и переживает сверхъестественное, а уже затем выражает его в осознанном виде. На психологическом уровне сверхъестественное переживается как “ужасное”, как нечто внушающее страх.

Таким образом, исторический подход был дополнен психологическим анализом религии. Религия предстала не только как историко-социальный, но и психологически-личностный феномен, относящийся к внутреннему миру человека. Психология религии *получила* развитие в работах У. Джемса, В. Вундта, и позже З. Фрейда, Э. Фромма, К. Юнга и др. В XX в. психоанализ внес существенный вклад в понимание религии как на индивидуально-психологическом, так и социально-психологическом уровне.

Возникновение и развитие социологии религии

Социология религии своим возникновением во многом обязана тем процессам в европейском обществе, начало которым положила в XVII-XVIII вв. эпоха Просвещения и антифеодальных, буржуазных революций; пробуждается интерес к вопросу о социальной обусловленности религии и ее роли в обществе.

Одна из первых серьезных попыток решения этих вопросов принадлежала О. Конту (1798-1857), который ввел в употребление само понятие “социология”. Он предложил применить к исследованию социальной жизни индуктивные методы, с успехом используемые естественными науками. С помощью социологии он искал возможности преодоления кризисных явлений в европейском обществе, вызванных потрясениями французской революции, средства, которые обеспечили бы его стабильность и нормальное развитие. Перед ним встал вопрос о том, что лежит в основе социального порядка и в этой связи – о роли религии. Ответ был дан в выдвинутом О. Контом “законе трех стадий истории”.

Первая стадия – религиозная, “теологическое состояние”, когда в человеческом сознании господствуют не имеющие доказательств фикции, выдумки, субъективный произвол. Вторая – философская, “метафизическое состояние”, когда господствуют абстракция, чисто спекулятивные умозрительные построения принимаются за саму реальность. Третья – позитивная, когда с помощью науки достигается точная оценка существующего положения вещей. Каждое из этих трех “состояний умов” образует основу всей социальной организации.

Теологическое состояние, т.е. вера в бога или богов, обуславливает военноавторитарные режимы и таким образом обеспечивает “гармонизацию” противоречивых интересов, препятствует распаду социальной системы, поддерживает порядок в обществе. Последней исторической формой теологического порядка вещей был, по Конту, соответствующий христианскому монотеизму средневековый “католический и феодальный режим”. Поскольку Конт признал неизбежным конфликт между религией и позитивным сознанием, т.е. наукой и предсказывал уже в недалеком будущем победу науки над религией, поскольку освобождающее и просвещающее человека воздействие науки ведет, по мнению Конта, к упадку и неизбежной гибели религии, возникает угроза распада социальных связей.

До сих пор связующей силой, основой социального порядка служили религиозные убеждения. Религия выполняла интегративную функцию в обществе. Теперь, когда

7

религия приходит в упадок, эта функция переходит к позитивному синтезу научного знания, сердцевину которого составляет социология, и именно она позволяет связать воедино идеи порядка и прогресса. Впоследствии Конт убедился в шаткости надежд на осуществление социального переустройства с помощью просвещения умов и пришел к выводу, что нужен “второй теологический синтез” как духовная опора социальных связей. Он разрабатывает “позитивную религию” – культ человечества как единого “великого существа”, огромного социального организма, всех живших, ныне живущих и будущих поколений людей.

К. Маркс (1818-1883) также рассматривал религию в ее взаимосвязях с обществом, но в его понимании это не было взаимодействие двух самостоятельно существующих величин. Маркс показал по сути впервые, что религия есть социальный феномен по самой своей природе. Она включена в систему общественных связей, отношений и коренится в социальных структурах. В них следует искать объяснения религии. Представления о сверхъестественном, священном порождаются этой основой: религия живет за счет земли, а не неба.

Понимание религии как социального феномена означает также понимание того, что она выполняет вполне реальные функции в жизни общества, отвечает вполне определенным потребностям. Религия как социальный феномен представляет собой объективный фактор, внешним и принудительным образом воздействующий на людей подобно любому другому общественному институту. Маркс заложил, таким образом, основу развитого впоследствии функционального метода исследования религии. У Маркса его отличительную особенность составляет убеждение в исторической природе религии как порождения не вечных, но преходящих социальных условий – тех условий, основу которых составляет система присвоения чужого труда, социальное неравенство, когда свобода одних предполагает и означает порабощение других; отсюда – социальное расслоение общества, социальные антагонизмы, классовая борьба. Религия, согласно Марксу, больше обуславливаемый этими общественными отношениями, нежели обуславливающий их фактор. Религия надстройка над порождающим ее экономическим базисом, производное от него. Ее общественная функция заключается в том, что она определенным образом интерпретирует существующие отношения, а не продуцирует их. Религия есть идеология, ее самая ранняя, исторически первая форма. Ее социальная функция идеологическая: она или оправдывает и тем самым узаконивает существующие порядки, или осуждает их, отказывает им в праве на существование. Она может питать социальный конформизм, служа тормозом общественного развития или же стимулировать социальный протест. Что касается христианства, то с тех пор как оно стало государственной религией Римской империи (в IV в.), его социальные принципы оправдывали порядки, основанные на эксплуатации человека человеком. Обещая за терпение в этом мире награду после смерти, христианство было “опиумом народа”.

Критическая по отношению к религии мысль XVII-XVIII вв. была во многом определена опытом вызванной Реформацией религиозной розни, вылившейся в опустошительные Европу религиозные войны. Для достижения мира и спокойствия в обществе нужно было заново продумать место религии в обществе, разграничить сферы влияния светской и духовной власти, государства и церкви. Это было время, когда перед лицом религиозного фанатизма и нетерпимости, насилия над совестью трудно было говорить об интегрирующей функции религии. Социальная философия этого времени обосновывала автономию светского государства, политики, права, морали, свободу совести и мысли, заново определяя место религии и церкви в обществе. В Англии этим были заняты в первую очередь Т. Гоббс и Д. Юм, во Франции – Ш.Л. Монтескье, Ф.М. Вольтер, Ж.Ж. Руссо, энциклопедисты, в Германии – Г.Э. Лессинг и И. Кант, несколько позже

Г.В.Ф. Гегель. Этот круг вопросов представлен в Хрестоматии в первом разделе.

Во второй половине XIX в. ситуация для религии в европейском обществе заметно меняется. Усилившиеся в связи с индустриализацией и урбанизацией процессы социальной дифференциации остро поставили вопрос о факторах, интегрирующих общество. О

позитивной роли религии в качестве такого фактора начинают говорить ученые, обратившиеся к осмыслению социальных отношений, прогресса, стабильности и порядка. С точки зрения Э. Дюркгейма, религия отвечает важной социальной потребности обеспечения солидарности в обществе, его целостности. Источник религии – само общество. Дюркгейм обращается к элементарным формам религиозной жизни, чтобы выделить в религии главное и постоянное во всех ее модификациях, выявить ее функции в общественной жизни.

Он определяет религию как “целостную систему верований и обрядов, относящуюся к священным, т.е. отделенным (от обычных. – В.Г.), запретным вещам, – верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто им следует”¹. Она будит социальное чувство, культивирует коллективные представления. В религии реализуется присущая людям способность к обожествлению обычных вещей, им придается сакральное значение, благодаря которому они становятся способными выполнять функцию сплочения общества в единое целое.

“Священные вещи” отличаются от обычных, “профанных”. На священных животных нельзя охотиться, употреблять их мясо в пищу. Они служат для других целей. Они становятся объектом особой – ритуальной деятельности, почитания, благоговения. Они священны как символ данной социальной группы, в них воплощена жизнь и благополучие входящих в нее людей. Социальная жизнь коллективна по своей природе. Переживание членами группы, объединяющей их связи с “высшей силой”, воплощенной, например, в тотеме, ритуальная деятельность, совместные обряды, сопровождающие рождение, брак, смерть, – все это укрепляет чувство групповой солидарности. Религия предстает, таким образом, как особое социальное действие, которое отличается от других своей направленностью на священный объект. Представления о священном облачаются в мифологическую форму и выливаются в ритуалы, роль которых состоит в том, что они открывают доступ к священным объектам. Почитание тотема – это почитание своего “социума”, прочность которого – залог продолжения жизни рода, это признание его безусловной власти над каждым и над всеми вместе. Тотем – знак, отмечающий принадлежность человека к определенному социальному целому. Источник религии – сам социальный способ существования людей.

Наряду с Дюркгеймом основоположником социологии религии по праву считается немецкий ученый М. Вебер (1864-1920). Он исследовал место и значение религии в изменяющемся обществе, влияние религии на развитие экономики, политических систем, семьи. Другой важный аспект исследований М. Вебера – анализ форм институционализации религии, ее типология. Если Дюркгейма интересовала религия в ее простейших формах, т.е. в обществе на сравнительно низкой ступени его развития, то Вебер исследовал главным образом мировые религии и их влияние на ход истории. В работе, которая сделала его знаменитым, “Протестантская этика и дух капитализма” (1904-1905), он исследует влияние христианства на историю Запада, его экономическое развитие и социальную жизнь. Протестантизм дал мощный стимул развитию современной западной цивилизации, тогда как восточные религии послужили барьером, который воспрепятствовал индустриальному развитию в таких, например, странах, как Китай и Индия.

Вебер доказывал, что решающую роль в возникновении “духа капитализма”

¹ *Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. P., 1912. P. 65.*

сыграло теологическое учение одного из реформаторов христианства Ж. Кальвина о предопределении. Согласно этому учению каждому еще до рождения определена его судьба – спасение или вечные муки. Никакие усилия человека и помощь церкви ничего изменить не могут. Все решено богом, когда он сотворил мир. Никто не знает, к чему он избран. Как показал Вебер, в этом учении с точки зрения социологического анализа важны два момента – так называемая “мирская аскеза” и поиски возможности преодолеть мучительные сомнения, найти признаки, указывающие на избранность к спасению. Кальвинистское учение о предопределении закрыло путь, ведущий на небо с помощью “добрых дел” или монастыря “внемирской аскезы”. Единственным поприщем, на котором человек мог достичь успеха,

который давал бы надежду, свидетельство об избранности, оставалась профессиональная деятельность, все остальное – искусство, созерцание, все это идолопоклонство. Должно быть отброшено все, что мешает преуспеваю в делах, умножению богатства. Так формируется образ мышления, необходимый для капиталистического развития: труд ради труда, исполнение долга, самоограничение и отказ от роскоши. Капитализм для своего развития нуждался в мощных моральных стимулах, который “на старте” могла ему дать только религия. В той мере, в какой капитализм как особый способ регуляции производственных отношений, им обусловленная и его поддерживавшая “хозяйственная этика” получили развитие, капитализм обрел собственные механизмы, обеспечивающие его функционирование, и во все большей мере отказывался, становился независимым от поддержки со стороны религии. Результатом оказывается капитализм, представляющий собой секуляризированное общество, экономическое развитие которого оказывается практически никак не связанным и не зависимым от религии.

Так от анализа рождения капитализма и религиозных корней современной эпохи Вебер приходит к разработке второй ведущей темы его социологии религии анализу так называемого “процесса разволшебствления”. Разволшебствление мира – это процесс, в ходе которого из человеческой деятельности, используемых средств достижения определенных целей, постепенно устраняются все магические средства, они уступают место ориентированным исключительно на достижение успеха, нужного результата средствам, методам действия. В основе такого – рационалистического – образа действий лежит убеждение в том, что мир есть “материя”, которую человек способен постичь и подчинить себе. К такому представлению о мире приводит само развитие религиозного сознания в иудаизме и христианстве, которое достигает в Реформации, в кальвинизме своей кульминации: чем больше подчеркивается разница между миром и богом, тем больше бог отделяется от мира, который оказывается полностью “обезбоженным”, в нем не остается ничего, кроме голой “материи”. Протестантизм отказывается от всего, что можно заподозрить в “идолопоклонстве”: бог действует только в истории.

И еще одна важная часть веберовской социологии религии – изучение типов религиозных организаций, которое приводит к рассмотрению соотношения “церковь и секта”.

К числу основоположников социологии религии должен быть отнесен еще также Б. Малиновский (1884-1942). В 20-х годах он вел исследования на Тробрианских островах (в Меланезии), на основании полученных данных он пришел к новому пониманию мышления так называемых примитивных народов. Дж. Фрэйзер и впоследствии Л. Леви-Брюль считали, что на ранней стадии развития человека его мышление носит пралогический характер. Разграничивая магию и религию, Фрэйзер полагал, что магия коренится в некомпетентности и невежественности, обрекает усилия человека, к ней прибегающего, на неудачу. Религия же коренится в социальной природе человека, она обрекает магию на гибель, приходит на смену ей. Малиновский показал, что на самом деле люди мыслят вполне рационально там, где

10

их деятельность достаточно им подвластна – на своем огороде, в лагуне на рыбной ловле. Магия вступает в силу там, где велик элемент риска и непредсказуемости результатов деятельности.

Свои выводы Малиновский изложил в вышедшей в 1926 г. книге “Магия, наука и религия”. Магия и наука представляют собой не две стадии эволюционного процесса (наука приходит на смену магии), но две антропологические константы, т.е. сосуществуют бок о бок. У магии – свое и достаточно прочное место в жизни и действиях человека, поскольку они полностью никогда не находятся во власти человека и не укладываются ни в какие расчеты. Степень, масштабы влияния магии в том или ином обществе зависят от степени достигаемого в этом обществе контроля над природными и социальными процессами. Магия находит место и в современном обществе. Малиновский предлагает, таким образом; чисто функциональное понимание магии. Он, как и Фрэйзер, видит сходство ее с религией в том, что

в обоих случаях речь идет о получении желаемого результата с помощью средств, которые не поддаются проверке.

Согласно функциональному взгляду на религию и культуру в целом, в каждом типе цивилизации каждый обычай, идея, верование выполняют некоторую жизненную функцию. Из них главная – поддержание стабильности общественного порядка. Функция магии, согласно Малиновскому, состоит в том, чтобы помогать человеку справляться с казалось бы безнадежными ситуациями, над которыми он не властен, помогать преодолевать страх, обретать надежду и таким образом преодолевать трудности. С точки зрения функционализма религия играет аналогичную роль: она является, как и у Дюркгейма, фактором интеграции общества.

Работы названных основоположников социологии религии определили все ее последующее развитие, основные направления исследований, проблематику, методологию. К концу XIX – началу XX в. социология религии складывается как самостоятельная дисциплина.

Социология рассматривает религию в ее отношении к обществу, анализирует ее связь с организацией социальной жизни. Это связь двусторонняя. Как бы ни оценивалось и не интерпретировалось воздействие общества на религию, социология не может не признавать сам факт такого воздействия хотя бы уже потому, что в отличие от теологии понимает видоизменения содержания религии и форм ее организации как результат действия не сверхъестественных, а естественных сил, в первую очередь социальных. Могут быть разными оценки и объяснения роли религии в создании, поддержании и изменении социального порядка, формировании и мотивации действий личности, но именно функционирование религии в обществе составляет главный предмет социологического анализа религии.

Основные проблемы социологии религии

Образ религии, создаваемый социологией, определяется преследуемыми ею целями познания социальных явлений и “разрешающей способностью” применяемых ею методов исследования. Этот образ отличается от того, каким видит и изображает религию психолог, философ или историк. Очевидно, что само определение религии, которое дает и из которого исходит социология, не может рассматриваться как исчерпывающее и достаточное для всестороннего видения такого сложного, многоликого явления, как религия.

Таким образом, одна из первых проблем заключается в разработке методологических оснований и задач социологического изучения религии, включая

11

проблему ее определения. Решение такой задачи сталкивается с рядом трудностей, в первую очередь – методологического порядка. Если религия рассматривается как “социальный факт”, как один из способов социального действия, то в чем заключается его отличительная особенность? На основании каких признаков какие-то социальные явления можно отнести к религиозным, а другие – нет? Оказалось невозможным найти и указать такое общее свойство, характеризующее сущность религии, которое было бы присуще всем религиям, – настолько они различны. Мерки, снятые с западных религий, например христианства, не подходят к восточным религиям – буддизму или конфуцианству. Тем самым проблематичным оказывается само представление о том, что существует религия как некий феномен, который можно подвести под одно общее определение.

Вот почему несмотря на трудности упорно продолжают поиски путей определения существа религии. Они идут в двух направлениях. Одно – содержательное (или субстанциальное) – стремится указать то главное свойство, которое делает религию религией и отличает ее от любого другого явления, в чем-то может быть даже с ней сходного. Другое – функциональное – считает возможным определить религию, отвечая на вопрос – как она работает, а не что она есть.

Примером определения первого рода может служить то, которое дал в свое время Э. Тайлор: религия есть вера в духовные существа. Это определение отвечает самому

распространенному представлению о религии как “вере в бога”. Только Тайлор говорил о “духовных существах”, а не о боге, поскольку изучал “примитивные религии”, приверженцы которых еще не имеют понятия о боге. Поэтому он счел правильным определить религию не как веру в бога, а более широко – как веру в духовные существа. На основе этого, предложенного Тайлором, подхода, в настоящее время разрабатываются разные варианты определения религии как веры в нечто (“существо”, “личность”), не воспринимаемое обычными, эмпирическими средствами. С этой точки зрения религия есть вера в некий “объект”, т.е. вопрос заключается в том, каков объект этой веры. Одна из трудностей, связанных с таким подходом, возникает в связи с существованием религий, в которых на первом месте стоит ритуал, эмоции и их выражение в танце, например, а вера есть нечто второстепенное, отсутствует вероучение, догма, теология (как показал Р. Маретт, есть религии, которые не “выговариваются” или “представляются”, а “вытанцовываются”). Содержательное определение религии чревато опасностью принять специфический вид религиозности, одно из ее проявлений в качестве общего определения сущности религии вообще. Если в религии видеть веру в бога как личность, то можно ли считать, например, религиозными людьми тех буддийских гуру, которые не признают существования какого-либо сверхчеловеческого существа?

Чтобы избежать этой трудности, Дюркгейм предложил другой вариант содержательного определения религии. Социолог должен рассматривать религию не как ложную или истинную, не в категориях познавательной деятельности человека, а как социальный феномен, как выражение его социальной жизни. Сущность религии выражена в делении жизни на сакральную и профанную: участвуя в ритуале, человек вступает в общение со “священным”, ощущает причастность к “высшему”, чему-то отличному от привычной повседневной жизни.

Однако, не все, что вызывает благоговение и не всякий “опыт священного” является религией. Дюркгейм различает магию и религию. Религия есть *коллективная деятельность*, в которую вовлечена социальная группа (“во всей истории мы не найдем ни одной религии без церкви” – под “церковью” здесь имеется в виду всякая общность, складывающаяся на религиозной основе). Связь со священным по сути своей есть коллективный феномен, ее субъектом можно считать не индивида, а группу; сама социальная жизнь по природе своей религиозна: религия есть выражение зависимости индивида от общества.

12

В основе дюркгеймова понимания религии лежит утверждение, что нет общества и нет религии, которые не знали бы и не осуществляли в своей практике этого разделения мира на две части – священную и профанную. Тем не менее вопреки этому утверждению все же есть люди, которые воспринимают мир иначе и организуют свою деятельность, не принимая дуалистического принципа. Это могут быть те верующие люди, которым свойственно “тотально” религиозное восприятие мира, в котором общество отождествляется с “церковью”. Или, напротив, это могут быть люди, которым свойственен тот или иной вариант последовательно “секулярного” взгляда на мир.

Дюркгейм разграничил религию и магию. Но осталась еще одна проблема: следует ли считать религиозным сознание и поведение человека, почитающего как святыню отечество, такие символы, как национальный флаг и гимн? Чем отличается и отличается ли, поклонение таким святыням от поклонения сверхъестественному объекту? Избежать трудности можно двумя способами. Либо так, как это сделал Дюркгейм, который снял этот вопрос, поскольку в его понимании религии не присутствует божественное: его “священные вещи” не сверхъестественной, а социальной природы. Либо заранее ограничив религию только ее традиционными формами, в отношении которых содержательное определение религии “работает” достаточно убедительно.

Функциональный анализ религии ищет объяснение природы этого феномена, обращаясь к его проявлениям, к анализу того, каким образом он действует. С этой точки зрения,

социологически ориентированное определение религии должно исходить из анализа социального поведения, т.е. такого, которое является осмысленным, определяется заранее поставленной целью и выбором соответствующих средств. Этот подход разрабатывал Вебер. Он полагал, что всякая дефиниция может быть лишь результатом эмпирического исследования и не столько выражать “сущность” религии, сколько очерчивать границы той области явлений, которые подлежат исследованию. К религии он относил ту деятельность, в которой вырабатывается основополагающий смысл, та главная, руководящая мысль, на основе которой та или иная группа или сообщество индивидов организует свою жизнь.

Примером функционального определения религии может служить то, которое предложил американский социолог Р. Белла в 1957 г.: религия есть “набор символических форм и действий, которые соотносят человека с конечными условиями его существования” – рождением, смертью, жизненными трагедиями, бесконечностью универсума. Способность направлять человеческие действия, определять общую их направленность среди возможных альтернатив, допускаемых условиями человеческого существования, – вот что рассматривается в качестве наиболее существенной отличительной черты религии сторонниками функционализма. Решаемые ею проблемы являются фундаментальными, они встают перед любым обществом на любой ступени его развития, независимо от общественного строя, уровня развития науки и техники. В этом определении религия отождествляется с основным содержанием культуры. По этому определению все, что является в культуре наиболее фундаментальным, можно считать религией. Религия “по определению” должна рассматриваться как решающая сила в общественном развитии.

Правда, сам Вебер, в отличие от Р. Беллы или других функционалистов, разделяющих его подход, не стремился к выработке какого-то законченного определения религиозного феномена. Он полагал, что любая дефиниция достаточно условна и не способна выразить адекватно суть дела. Для него главное заключалось в том, что индивиды действуют сообразуясь с избираемыми ими методами достижения преследуемых ими целей. Эти цели, по Веберу, могут быть сами по себе секулярными: богатство, престиж и т.д. Хотя в исследовании смысловой основы человеческой деятельности Вебер видел задачу социологии религии, он не отождествлял эти

13

“смыслы” полностью с религиозными понятиями. Он видел, что для современного общества характерны как раз именно не религиозные “смыслы”, т.е. в противоположность некоторым последующим социологам Вебер не рассматривал наиболее общие культурные ориентации современного общества как подпадающие под определение “религиозного”.

Функциональные определения религии, как правило, оказываются чрезмерно широкими. Действительно, если религия – система верований и действий, с помощью которых люди решают (или пытаются решить) “конечные” проблемы своего существования, человеческой жизни, то под это определение попадает вера в науку, класс или нацию, т.е. все то, что можно назвать “секулярной верой”. Функционально она является эквивалентом религиозной веры и невозможно провести грань между “настоящей” верой и ее суррогатом – той верой, которую имеют в виду, например, христианские богословы, когда отделяют “истинную веру” от “идолопоклонства”. С точки зрения функционализма все люди религиозны, в этом между ними нет различия, различие лишь в том, какому богу они поклоняются. Любые убеждения, в которых решаются фундаментальные вопросы человеческой жизни, не только такие, которые связаны с представлением о сверхъестественном, – могут быть названы религией, если при этом соблюдается еще одно условие – если эти верования и убеждения не остаются сугубо частным делом индивида, но являются достоянием группы, включены в социальное взаимодействие между людьми: религия есть социальный феномен, выполняющий интегративную функцию в обществе.

Различия в подходах к определению религии, хотя они и сказываются на методике и интерпретации эмпирических исследований и имеющегося материала, все же не исключают того, что социология располагает сегодня достаточно убедительным представлением о

структуре и функциях религии. Речь идет не столько о дефиниции в узком смысле слова, сколько о таком социологическом видении религии, которое является частью более общего понимания религии, объединяющего культурный, социальный, личностный аспекты в некое целое. Религия рассматривается, таким образом, исходя из этих отправных методологических позиций, в ее структурно-функциональных связях с обществом, личностью, культурой. Этот круг вопросов рассматривается в Хрестоматии во втором разделе.

Религия существует в обществе не как чужеродное ему тело. Связь между религией и обществом не следует рассматривать как взаимодействие двух самостоятельных величин: религия – часть общественной жизни, от которой она не может быть изолирована, так прочно она вплетена в ткань социальных отношений.

Характер и степень связи религии с обществом на разных этапах его развития неодинаковы. История свидетельствует о росте социальной дифференциации, в результате чего возрастает самостоятельность различных сфер общественной жизни. Общество эволюционирует от состояния целостности, в которой еще почти неразличимы и воедино слиты все слагаемые его жизнедеятельности, оно идет по пути специализации и дифференциации; в результате социальное целое предстает как единство в многообразии. Говорить о религии как специфическом феномене, существующем в ряду других, – мораль, искусство, философия, право, наука можно лишь применительно к довольно поздним эпохам истории.

Если анализ религии как социального феномена в его взаимодействии с обществом возможен лишь с учетом социальной дифференциации, то это означает, что структуру и функции религии необходимо рассматривать, если речь идет о достаточно развитом обществе, в их переплетении с функционирующими в обществе другими системами.

Понятие “общество” в социологическом смысле означает переплетение многообразных социальных отношений между членами групп и между группами. В этом контексте вопрос “религия и общество” раскрывается в анализе взаимодействия

14

между религией и другими формами деятельности – экономикой, политикой, семьей, искусством и т.д. Каждое из этих отношений рассматривается в разных аспектах и как исторически меняющееся. К этой проблематике относится ряд других вопросов – таких как социальная обусловленность религии; типы ее организации: “церковь-секта”; связь между определенными системами веры и социальными слоями. Этот круг проблем отражен в работах, представленных прежде всего в хрестоматии в разделе III “Религия в социальной структуре общества”.

Вопрос о взаимосвязи религии и общества – это также вопрос о религиозной мотивации поведения личности, религиозных идеях и интересах, о социальной психологии мировых религий. Этот круг вопросов представлен в разделе IV хрестоматии “Религия и личность. Социально-психологический аспект религии”.

Функции религии должны быть соотнесены с тем фундаментальным фактом, что всякое социальное действие есть субъективно осмысленное действие, ориентированное на определенные ценности. Религия, будучи человеческим действием и социальным феноменом, входит также в понятие “культура”. Религия является звеном социокультурных связей, функционирование которого позволяет понять способ жизнедеятельности общества. Она выступает как фактор легитимации тех или иных форм деятельности, больше того – легитимации не той или иной нормы, но самого нормативного порядка. Вопрос стоит следовательно, о функции религии в более глубоком смысле, чем регулирование экономического или политико-правового поведения. Речь идет о моральном фундаменте общества, его “этосе”, т.е. определении того “значения”, которое имеет жизнь в самых глубоких ее основах. Религия рассматривается в современных социологических теориях и как фактор, способствующий поддержанию стабильности общества, и как фактор, стимулирующий его изменения. В основе этих проявлений религиозной активности лежит одна и та же функция, относящаяся к числу основных функций религии, – функция

смыслополагания. Религиозное миропонимание, в отличие от философского или научного, выражается в ценностных категориях, т.е. ориентировано на то, чтобы показать – что *значат* те или иные события человеческой жизни в свете понимания конечных целей и устремлений. С этой функцией религия может справиться только в том случае, если она ориентирована не только на психологическое воздействие на индивида, но и способствует поддержанию даже не столько индивидуальной, сколько коллективной идентичности, т.е. воздействует на общество.

Изложенная выше теоретическая концепция содержит такое понимание религии, которое позволяет объяснить довольно широкий круг эмпирических данных о месте и роли религии в обществе. Однако она сталкивается с рядом трудностей и встречает далеко не безоговорочное признание. Функционализм исходит из того, что прочная общественная интеграция и стабильность могут быть обеспечены только с помощью духовно-культурных факторов, системы идей. Религия в этой концепции функционирует как универсальный фактор потому, что общество заранее представляется как некое культурно-духовное целое, которое иначе функционировать и не может. Между тем эмпирические данные свидетельствуют о том, что воздействие религии на моральное состояние общества сегодня достаточно слабое и в прошлом вряд ли могло монопольно обеспечивать “моральную архитектуру общества”. В реальной истории насилие и принуждение действовали не в меньшей мере как факторы поддержания стабильности, чем в качестве факторов духовно-культурных.

Социологи отмечают, что в современном обществе с развитой демократией определенный уровень его интеграции во все большей степени обеспечивает законодательство, что роль проводника всеобщих ценностей (прав человека) берут на себя во все большей мере правовые институты. Наконец, еще одна трудность состоит в том, что религия выступает не только в качестве фактора интеграции, но

15

и дезинтеграции общества также. В более общей форме можно сказать, что религия может быть совершенно дисфункциональна: например, в сфере экономики, препятствуя внедрению современных методов организации труда, новой техники, она может способствовать экономическому застою общества. Факты такого рода рассматриваются в рамках теории социальных конфликтов.

Социологический анализ религии должен учитывать тот момент, что ее структура и функции претерпевают изменения. Обращаясь к анализу религии как развивающегося, подверженного переменам явления, социология рассматривает религию в реальном историческом контексте. Ключевым понятием в анализе эволюции религии в Новое время становится понятие *секуляризации*.

В современной социологии религии разрабатываются концепции эволюции религии как двуединого процесса – воздействия религии на общество и развитие самой религии под влиянием социальных факторов, изменения общества в ходе исторического развития.

Понятие секуляризация дает достаточно надежную основу для анализа роли религии в современном мире. Этот анализ плодотворен в том случае, если он исключает чисто “оценочный” подход – что лучше, сохранить или отбросить религию? Такие исследования должны основываться на выявлении реальных функций и возможностей религии сегодня, в контексте главных тенденций мирового развития – перехода к более высокому, глобальному уровню развития человеческой организации, новому мировому сообществу с развитым “планетарным сознанием”. Религия выступает в этом контексте как один из типов объединения и деятельности людей, наряду с такими сообществами, как национальные, научноэкономические (в виде транснациональных корпораций), региональные и т.д., каждое из которых способно облегчать или тормозить процесс развития общества. Не следует сбрасывать со счетов заключенный в организованной религии потенциал: в основе культурных ценностей, разделяемых большинством религий, лежат такие универсальные понятия, как любовь, надежда, мир, справедливость. Вопрос, решению которого должна способствовать и социология, состоит в том, могут ли сегодняшние религии так направить

свою деятельность, чтобы она приносила социально ощутимую пользу, а ее возможные негативные последствия были сведены к минимуму. Этот круг проблем представлен в разделах V и VI “Религия и культура” и “Религия и социальная динамика”.

Раздел первый.

РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

1. БОГОВО И КЕСАРЕВО, ПОДЧИНЕНИЕ РЕЛИГИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ

Т. Гоббс*

Слово *церковь* (ecclesia) обозначает в книгах священного писания разное. Иногда (хотя не часто) оно употребляется в смысле *дома божьего*, т.е. храма, в котором христиане собирались для совершения публичного богослужения, как (I Кор. 14, 34) “жены ваши и в церквах да молчат”, но здесь это метафорически применено к происходившим там собраниям и с тех пор стало применяться к самим зданиям в целях различения между христианскими и языческими храмами. Храм Иерусалима был *домом божьим* и домом молитвы, и таким же образом всякое здание, посвященное служению Христу, называется *домом Христа*, поэтому греческие отцы церкви называли такое здание “*домом господним*”, и отсюда перешли в наш язык названия *кирха* и *церковь*.

Церковь, если слово берется не в смысле дома, означает то же самое, что ecclesia означало в греческих государствах, а именно, собрание граждан, созванное с целью выслушать речь должностного лица, и что в римском государстве называлось concio, как тот, кто выступал с речью, назывался ecclesiastes и concionator. И если такое собрание созывалось законной властью, оно являлось ecclesia legitima *законной церковью* (Деян. 19,39); если же такое собрание представляло собой шумное и мятежное сборище возбужденных людей, тогда оно являлось “беспорядочной церковью”.

Иногда под этим словом подразумеваются люди, имеющие право быть членами таких собраний, хотя фактически не собранные, т.е. подразумевается совокупность всех христиан, как бы они ни были рассеяны, как там, где сказано (Деян. 8,3), что “Саул терзал церковь”, и в этом смысле Христос назван главой церкви. Иногда же под словом *церковь* подразумевается лишь определенная часть христиан, как, например, в словах (Колосс. 4,15): “Приветствуйте домашнюю церковь его”; иногда также подразумеваются лишь избранные, например в следующих словах (Ефес. 5,27): “Славная церковь, не имеющая пятна или порока, святая и непорочная”, где подразумевается *торжествующая церковь* или *грядущая церковь*. Иногда под этим словом подразумевается собрание исповедующих христианство независимо от того, искренне ли они исповедуют его или лицемерно, как это следует понимать там, где говорится (Матф. 18,17): “Скажи церкви, а если и церковь не послушает, то да будет он тебе как язычник или мытарь”.

Только в этом последнем смысле можно говорить о *церкви* как о едином лице, т.е. что она имеет способность желать, произносить, приказывать, заставлять

* *Томас Гоббс*. Избранные произведения: В 2-х т. М., 1965. Т. 2. “Левиафан”. Гл. XXXIX. С. 459-462, 463, 464.

17

повиноваться себе, составлять законы или совершать какое бы то ни было другое действие. Ибо все, что делается сбором людей, не имеющих правомочий законного собрания, является частным действием каждого из участников сбора, поскольку оно содействовало тому, что было совершено, а не действием всей толпы в совокупности как единого тела, и тем меньше это является действием отсутствовавших или тех, кто хотя и присутствовал, но был против того, чтобы соответствующее действие свершилось.

В соответствии с этим смыслом я определяю *церковь* как *общество людей, исповедующих христианскую религию и объединенных в лице одного суверена, по приказанию которого они обязаны собраться и без разрешения которого они не должны собираться*. И так как во всех государствах всякое собрание, не имеющее разрешения гражданского суверена, является незаконным, то точно так и церковь, собравшаяся в каком-либо государстве, запретившем ее собрание, является незаконным собранием.

Христианское государство и церковь – одно и то же.

Отсюда следует, что нет на земле такой универсальной церкви, которой все христиане обязаны были бы повиноваться, так как нет такой власти на земле, по отношению к которой все другие государства были бы подданными. Христиане имеются во владениях разных монархов и государств, но каждый из этих христиан есть подданный того государства, членом которого он состоит, и, следовательно, не может подчиняться приказаниям какого-либо другого лица. Поэтому такая церковь, которая способна приказывать, судить, оправдывать и осуждать или совершать какой-либо другой акт, есть то же самое, что гражданское государство, состоящее из людей, исповедующих христианство, и такое государство называется *гражданским государством* (*civile state*) в силу того, что его подданные – *люди*, и *церковью* в силу того, что его подданные – христиане. Слова *мирская* и *духовная* власть являются лишь двумя словами, внесенными в мир, дабы у людей двоилось в глазах и дабы люди не понимали, кто их *законный суверен*. Верно, конечно, что после воскресения тела праведников будут не только духовны, но и вечны, однако в этой жизни они грубы и подвержены тлению. Поэтому в этой жизни нет другой власти ни в государстве, ни в отношении религии, кроме мирской. Если верховный правитель как государства, так и религии запрещает пропагандировать какое-либо учение, то никто из подданных не может его законным образом пропагандировать. Должен быть один верховный правитель, иначе необходимо возникнут в государстве мятеж и гражданская война между *церковью* и *государством*, между приверженцами *духовной власти* и приверженцами *мирской* власти, между *мечом правосудия* и *щитом веры* и (что еще хуже) возникнет борьба в груди каждого христианина между *христианином* и *человеком*. Учителя церкви называются пастырями, точно так же называются и гражданские суверены. Но если пастыри не будут подчинены один другому так, чтобы мог быть один верховный пастырь, людей будут учить противоположным учениям, из которых оба могут быть, но одно должно быть ложным. Кто должен быть этим верховным пастырем на основании естественного закона, мы уже показали: им должна быть верховная гражданская власть.

И следовательно, те, кому бог путем сверхъестественного откровения не приказывает противного, обязаны во всяком государстве повиноваться законам своих суверенов в отношении своих внешних действий и в отношении исповедания религии. Что же касается сокровенных *мыслей веры* людей, которых человеческие правители не могут знать (ибо один бог знает сердце человеческое), то они не произвольны и обусловлены не законами, а сокровенной волей и могуществом бога и, следовательно, не подпадают под обязательство... В христианском государстве никто, кроме суверена, не может знать, что есть и что не есть слово божье.

2. О СУЕВЕРИИ И ИССТУПЛЕНИИ

Д. Юм*

Утверждение, что *порча лучшего порождает худшее*, превратилось в прописную истину и обычно доказывается, в частности, пагубностью *суеверия* и (религиозного) *исступления* (enthusiasm) – продуктов извращения истинной религии.

Эти два вида ложной религии, хотя они оба пагубны, обладают весьма различной и даже противоположной природой. Человеческий дух подвержен всякого рода страхам и опасениям, происхождение которых можно объяснить либо неудачным стечением обстоятельств в личной или общественной жизни, либо плохим здоровьем, либо меланхолическим и мрачным характером, либо сочетанием всех указанных обстоятельств. При таком состоянии духа человек склонен приписывать свои бесконечные несчастья неизвестным агентам, и там, где реальные объекты, вызывающие страхи, отсутствуют, душа, откликаясь на свое собственное предубеждение и разжигая свои же склонности, отыскивает объекты воображаемые, приписывая им беспредельную мощь и злобность. Поскольку такие враги совершенно невидимы и неизвестны, то и способы их умиротворения совершенно необъяснимы и находят свое выражение в церемониях, обрядах, ритуалах, умерщвлении плоти, жертвоприношениях и других действиях, которые, как бы они ни были абсурдны или ффривольны, рекомендуются слепой и запуганной доверчивости глупостью или мошенничеством. Таким образом, истинные источники *суеверия* – это слабость, страх и меланхолия в сочетании с невежеством.

Но человеческий дух подвержен также странному подъему и самонадеянности, возникающим вследствие наличия успеха, превосходного здоровья, жизненной энергии (strong spirits) или самоуверенного характера. При таком состоянии духа воображение преисполняется величественными, но путанными представлениями, которым не соответствуют под луной никакие красоты и никакие удовольствия. Все смертное и тленное исчезает как недостойное внимания. Воображению предоставляется полный простор в невидимых областях, или мире духов, где душа свободна тешиться любой грезой, лишь бы она лучше всего удовлетворяла ее вкус и настроение в данный момент. Это порождает восторженность, увлеченность и удивительнейшие полеты фантазии; с еще большим возрастанием самоуверенности и самонадеянности эти восторги, будучи совершенно необъяснимыми и кажущимися такими, будто они совершенно превышают наши обычные способности, приписываются непосредственному вдохновению, даруемому тем божественным существом, которое является объектом поклонения. И вскоре такая вдохновенная личность начинает видеть в себе возлюбленную избранницу божества. И как только случится такое безумие, а это есть высшее проявление исступления, любая причуда приобретает священный характер, человеческий разум и даже нравственность отвергаются как лживые советники, и безумный фанатик слепо и безоговорочно предает себя мнимому безошибочному духу и вдохновению свыше. Надежда, гордость и богатое воображение в сочетании с невежеством – таковы, следовательно, подлинные источники *исступления*.

Эти два вида ложной религии могут дать повод ко многим размышлениям, но я ограничусь в данном случае некоторыми соображениями, касающимися их влияния на общество и правительство. Мое первое соображение таково: суеверие выгодно для власти духовенства, а исступление не менее или даже более ей враждебно, чем здравый рассудок и филосо

* Юм Д. Соч.: В 2-х т. М., 1965. Т. 2. С. 605-610.

фия. Суеверие опирается на страх, печаль и подавленность духа; вследствие суеверия человек сам себе кажется столь презренным, что считает себя недостойным предстать перед

лицом бога, а потому, и это совершенно естественно, он ищет помощи у любой другой личности, святость жизни которой, а возможно, дерзость и хитрость снискали ей, как он полагает, расположение божества. Этой личности суеверный человек вверяет свои упования: ее заботе он вверяет свои молитвы, ходатайства и жертвоприношения, с ее помощью он надеется добиться того, чтобы его мольбам вняло разгневанное божество. Этому обязаны своим происхождением жрецы. Их по праву можно считать изобретением боязливой и жалкой суеверия, которое, будучи всегда в себе неуверенным, не осмеливается само воздавать поклонение, а, обнаруживая все свое невежество, надеется поручить себя попечению божества через посредство его предполагаемых друзей и слуг. А поскольку суеверие составляет значительную часть почти всех религий, даже самых фанатичных, и нет ничего, кроме философии, что могло бы полностью преодолеть упомянутые необъяснимые страхи, то отсюда следует, что почти в любой религиозной секте имеются жрецы, причем, чем больше сгусток предрассудков, тем авторитет духовенства выше.

С другой стороны, можно заметить, что все люди, охваченные (религиозным) исступлением, давно освободились от гнета духовных лиц и проявили большую независимость в своей вере, презирая формы, церемонии и традиции. Квакеры это наиболее отъявленные, хотя и наиболее невинные из одержимых исступлением людей, какие когда-либо были известны. Они, пожалуй, единственная секта, которая никогда не терпела у себя служителей культа. Индепенденты из всех английских сектантов ближе к квакерам как в своем фанатизме, так и в своей свободе от засилья духовенства. Далее идут пресвитериане, в равной степени уступая в том и другом отношении индепендентам. Короче говоря, это наше наблюдение основано на опыте, но оно также может иметь и рациональное обоснование, коль скоро мы сообразим, что поскольку преступление возникает из претенциозной гордости и самоуверенности, то охваченный им человек считает себя достаточно достойным, чтобы *приблизиться* к богу без всякого человеческого посредничества. Восторженные молитвы исступленных людей столь пламенны, что они воображают себя даже *действительно приближенными* к богу посредством созерцания и внутренней беседы, что заставляет их отвергать все те внешние церемонии и обряды, в которых по представлениям суеверных почитателей необходимо содействие духовенства. Фанатик сам себя освящает и придает своей особе священный характер, превосходящий всякую другую святость, которая опирается на формы и институты разных церемониалов.

Мое *второе* рассуждение по поводу этих видов ложной религии состоит в том, что религии, *связанные с исступлением, сперва более жестоки и насильственны, чем те, которые связаны с суеверием, но быстро становятся более мягкими и умеренными.* Неистовство этой разновидности религии, когда оно подогрето ее новизной и испытываемыми ею преследованиями, проявляется в неисчислимых случаях: анабаптисты в Германии, камизары во Франции, левеллеры и другие фанатики в Англии, а также ковенантеры в Шотландии. Исступление, будучи основано на силе духа и претенциозной дерзости характера, естественно, порождает самые крайние решения, особенно после того как оно достигает таких высот, что внушает введенному в заблуждение фанатику, будто его вдохновил бог. И он с презрением попирает общепринятые правила разума, морали и благоразумия.

Именно так (религиозное) исступление вызывает наиболее жестокие беспорядки в человеческом обществе. Однако его неистовство подобно неистовству грозы и бури, которые быстро истощаются, после чего воздух становится спокойнее и

чище, чем был раньше. Когда первый пароксизм исступления минует, люди во всех фанатических сектах совершенно естественно впадают в своих священнодействиях в апатию и безразличие. Среди них не оказывается ни одного человека, наделенного достаточной властью, в интересах которого было бы поддерживать религиозный дух; нет ни обрядов, ни церемоний, ни священных ритуалов, которые могли бы войти в обыденную жизнь и избавить от забвения священные принципы. Суеверие, напротив, вкрадывается постепенно и

незаметно и делает людей смиренными и покорными, оно не враждебно гражданским властям и кажется безобидным народу, пока наконец жрец, твердо установив свою власть, не станет тираном и источником беспорядка в человеческом обществе в силу вызываемых им бесконечных раздоров, преследований и религиозных войн. Как легко римская церковь преуспела в приобретении власти! Но зато в какие ужасные потрясения ввергла она Европу, чтобы сохранить эту власть! С другой стороны, наши сектанты, которые были первоначально столь опасными фанатиками, стали ныне свободомыслящими, и квакеры, по-видимому, приближаются к единственно во всей вселенной правильной организации деистов, а именно к литератам, т.е. ученикам Конфуция в Китае.

Мое *третье* замечание в связи с данной темой состоит в том, что *суеверие враждебно гражданской свободе, а исступление ей способствует*. Так как люди, находящиеся во власти суеверия, стонут под игом жрецов, а охваченные исступлением люди разрушают всякую церковную власть, то одного этого факта достаточно для обоснования данного замечания. Не буду уже говорить о том, что исступление, являясь слабостью смелых и честлюбивых натур, естественно связано с духом свободы, тогда как суеверие, напротив, делает людей безвольными и жалкими и превращает их в рабов. Мы знаем из английской истории, что во время гражданских войн индепенденты и деисты, несмотря на все различие их религиозных принципов, были едины политически и одинаково страстно служили республике. И с момента возникновения вигов и тори вожди вигов были или деистами, или латитудинариями, т.е. были веротерпимыми, относились безразлично к любой из христианских сект. Сектанты же, для которых была характерна изрядная доля исступления, всегда, без всякого исключения действовали совместно с данной партией при защите гражданских свобод. Сходство в суевериях долго объединяло тори, сторонников англиканской церкви, с католиками в их поддержке прерогатив королевской власти, хотя, встретив дух терпимости, свойственный вигам, католики в последнее время, по-видимому, примирились с этой партией.

У молинистов и янсенистов во Франции были тысячи бессмысленных диспутов, не заслуживающих внимания Человека, у которого есть здравый смысл. Но что преимущественно делает указанные секты различными и что единственно заслуживает внимания, так это различие в духе обеих религий. Молинисты, руководимые иезуитами, – большие приверженцы суеверия, непреложного соблюдения внешних форм и церемоний. Они подчиняются власти служителей культа и традиции. Янсенисты же объаты исступлением, они ревностные сторонники страстного богопочитания и внутренней жизни, для них авторитет имеет мало значения, короче говоря, они полукатолики. Вытекающие отсюда последствия точно соответствуют вышеизложенному рассуждению. Иезуиты – тираны народа и рабы двора. Что касается янсенистов, то только у них поддерживаются крохотные искры любви к свободе, которая может быть обнаружена среди французской нации.

3. ОБ ОТНОШЕНИИ ЗАКОНОВ К УСТАНОВЛЕННОЙ В СТРАНЕ РЕЛИГИИ **III. Монтескье***

О религиях вообще

Подобно тому как между различными степенями мрака мы можем распознать мрак наименее густой и между различными безднами – бездны наименее глубокие, мы можем и между ложными религиями искать такие, которые наиболее соответствуют целям общественного блага, такие, которые хотя и не ведут человека к загробному блаженству, но тем не менее могут немало способствовать его земному счастью.

Итак, я буду рассматривать различные существующие на свете религии исключительно в их отношении к тому благу, которое они доставляют гражданскому быту, независимо от того, кроются ли корни их на небе или на земле.

Выступая в этом сочинении не в качестве богослова, а в качестве политического писателя, я могу высказать в нем положения, вполне справедливые только с точки зрения человеческого мышления, так как они вовсе не были рассмотрены по отношению к высшим истинам.

Что касается истинной религии, то потребуется немного беспристрастия, чтобы убедиться в том, что я никогда не искал предпочтения политических интересов ее интересам, но стремился к сочетанию тех и других; а прежде чем сочетать их, необходимо их познать.

Христианская религия, повелевающая людям любить друг друга, желает, конечно, чтобы всякий народ имел наилучшие политические и гражданские законы, потому что после нее они составляют величайшее благо, какое только человек может дать и получить.

Парадокс Бейля

Бейль брался доказать, что лучше быть атеистом, чем идолопоклонником; другими словами, что менее опасно вовсе не иметь религии, чем иметь дурную религию. “Я предпочитаю, – говорит он, – чтобы обо мне сказали, что я не существую, чем говорили, что я дурной человек”. Это – софизм, основанный на том, что для человечества вопрос: верят или не верят в существование того или другого человека, не имеет никакого значения, тогда как вера в существование бога весьма полезна. Из понятия его небытия вытекает понятие нашей независимости, или, если мы этого понятия не можем иметь, идея нашего бунта против него. Говорят, что религия не есть обуздывающее начало, потому что она не всегда обуздывает; это то же, что сказать, что и гражданские законы лишены обуздывающей силы. Изложить в обширном сочинении длинную вереницу причиненных религией страданий и не рассказать так же подробно о содеянном ею добре – плохое рассуждение против религии. Если бы я стал рассказывать о всех тех бедствиях, которые причинили человечеству гражданские законы, монархия, республиканский образ правления, я наговорил бы ужасных вещей. Даже если бы религия могла оказаться бесполезной для подданных, она все-таки осталась бы полезной для государей, для которых, как для всех, кто не боится человеческого закона, она составляет единственную узду.

Государя, любящего религию и боящегося ее, можно уподобить льву, когда он слушается руки, которая его ласкает, и голоса, который его укрощает; государь,

* *Монтескье III. Избранные произв. М, 1955. “О духе законов”. С. 530-560.*

22

который боится религии и ненавидит ее, подобен дикому зверю, когда он кусает цепь, которая ему мешает бросаться на проходящих; государь, вовсе не имеющий религии, подобен ужасному животному, которое чувствует свою свободу только тогда, когда терзает и пожирает.

Вопрос вовсе не в том, что лучше: чтобы отдельный человек или целый народ вовсе не имели религии или чтобы они злоупотребляли той, которую имеют. Вопрос заключается в том, какое зло меньше: чтобы люди от времени до времени злоупотребляли религией или чтобы ее у них вовсе не было.

Желая уменьшить ужас, внушаемый атеизмом, слишком уж нападают на идолопоклонство. Несправедливо предполагать, что если древние воздвигали алтари какому-нибудь пороку, то это значило, что они любили этот порок; напротив, это доказывало, что они его ненавидели. Когда лакедемоняне поставили храм Страху, это не значило, что эта воинственная нация молила о ниспослании во время битвы страха в сердца ее граждан. Были божества, которых молили об избавлении от соблазна к преступлению, и были другие, которых молили об отвращении опасности преступления.

О том, что умеренный образ правления более соответствует христианской религии, а деспотический – магометанской

Христианской религии чужд чистый деспотизм; благодаря столь настойчиво предписываемой Евангелием кротости она противится неукротимому гневу, побуждающему государя к самоуправству и жестокости.

Так как христианская религия воспрещает многоженство, христианские государи ведут менее замкнутый образ жизни, менее отделены от своих подданных, а следовательно, и сами в большей степени являются людьми; они более расположены к тому, чтобы предписывать себе законы, и более способны сознавать, что не все для них возможно.

Между тем как магометанские государи беспрестанно сеют вокруг себя смерть, и сами погибают насильственной смертью, у христиан религия делает государей менее боязливыми, а следовательно, и менее жестокими. Государь полагается на своих подданных, а подданные – на своего государя. Это поразительно! Христианская религия, имеющая, по-видимому, в виду лишь загробное блаженство, устраивает наше счастье и в этой жизни.

Только христианская религия помешала деспотизму утвердиться в Эфиопии, несмотря на обширность этой империи и ее дурной климат, и водворила внутри Африки нравы Европы и ее законы.

Наследный принц пользуется в Эфиопии правами государя и подает другим подданным пример любви и повиновения. Рядом же в Сеннааре мы видим, что дети государя согласно господствующим там магометанским обычаям содержатся взаперти и по смерти отца умерщвляются по распоряжению правительственного совета в интересах вступающего на престол нового государя.

Если мы обратим внимание, с одной стороны, на беспрестанные умерщвления греческих и римских государей и вождей, а с другой стороны – на истребление народов и городов теми же вождями, вспомним Тимура и Чингис-хана, опустошивших Азию, то увидим, что мы обязаны христианству таким политическим правом во внутреннем правлении и таким международным правом во время войны, за которые человеческая природа не может быть достаточно признательной.

Благодаря действующему у нас международному праву победитель оставляет побежденным народам такие великие блага, как жизнь, свободу, законы, имущество и всегда религию, если только сам не становится жертвой самообмана.

23

Можно показать, что отчужденность между народами Европы в настоящее время не превышает той розни, какая существовала в Римской империи после того, как она стала деспотическим и военным государством, между ее народами и армиями, когда, с одной стороны, армии воевали между собою, а с другой – им отдавали города на разграбление, а земли – для захвата и дележа.

Следствия характера религии христианской и магометанской

Основываясь только на одном сравнении характера христианской и магометанской религии, следует без дальнейшего обсуждения принять первую и отвергнуть вторую, потому что гораздо очевиднее, что религия должна смягчать нравы людей, чем то, что та или иная религия истинна.

Горе человечеству, когда религия дается завоевателем. Магометанская религия, которая говорит только о мече, продолжает внушать людям тот же дух истребления, который ее создал.

Достоин восхищения рассказ о Саббаконе, одном из царей-пастырей. Бог Фив явился ему в сновидении и приказал лишить жизни всех египетских жрецов. Саббакон рассудил, что боги не желают, чтобы он продолжал царствовать, потому что повелевают ему исполнить то, что всегда было так противно их воле, и удалился в Эфиопию.

О том, что католическая религия более согласуется с монархическим образом правления, а протестантская – с республиканским

В период своего возникновения и первоначального развития в государстве религия обыкновенно согласуется с общим строем правления, потому что как те, кто ее принимает,

так и те, кто ее вводит, не имеют иных представлений о гражданском порядке, кроме тех, которые господствуют в государстве, где они родились и выросли.

Когда два века тому назад христианскую религию постигло злополучное разделение на католическую и протестантскую, северные народы приняли протестантство, южные же остались католиками.

Причина этому та, что у северных народов существует и всегда будет существовать дух независимости и свободы несвойственный южанам; поэтому религия без видимого главы более соответствует духу независимости этого климата, чем та, которая имеет такого главу.

В странах, где утвердился протестантская религия, перевороты совершались также согласно с их политическим строем. Лютер, имевший на своей стороне могущественных государей, не мог бы заставить их признать церковный авторитет лица, не облеченного внешними преимуществами власти. Кальвин же, на стороне которого находились жители республики или горожане, оттесненные на задний план в монархиях, легко мог обойтись без преимуществ и высших чинов.

Каждая из этих двух религий могла почитать себя наиболее совершенной: потому что кальвинистская более сообразовалась с тем, что говорил Иисус Христос, а лютеранская – с тем, как действовали апостолы.

Дугой парадокс Бейля

Бейль, надругавшись над всеми религиями вообще, поносит и христианство; он осмеливается утверждать, будто истинные христиане не в состоянии основать жизнеспособное государство. Почему же нет? Это были бы граждане, превосходно понимающие свои обязанности и прилагающие все старание, чтобы их выполнять;

24

они бы отлично сознавали право естественной обороны; чем требовательнее относились бы они к своим религиозным обязанностям, тем лучше они помнили бы о своих обязанностях к отечеству. Христианские начала, глубоко запечатленные в их сердцах, были бы несравненно действеннее ложной чести монархий, человеческих добродетелей республик и раболепного страха деспотических государств.

Удивительно, что приходится обвинять этого великого человека в непонимании собственной религии, в неумении отличить порядок установления христианства от самого христианства и предписания Евангелия от его советов. Когда законодатель вместо того, чтобы издавать законы дает советы, это значит, что он понимает, что если бы его советы были облечены в форму законов, они противоречили бы духу его законов.

О законах совершенства и религии

Человеческие законы, обращающиеся к уму, должны давать предписания, а не советы. Религия, обращающаяся к сердцу, должна давать много советов и мало предписаний.

Когда, например, она дает правила не для хорошего, а для наилучшего, не для блага, а для совершенства, надо, чтобы это были советы, а не законы, потому что совершенство не касается всех людей или всех вещей. Кроме того, если это законы, то для того, чтобы заставить людей соблюдать их, потребуется бесконечное множество других законов. Безбрачие было советом христианства; когда его сделали законом для известной категории людей, возникла необходимость в постепенном издании новых законов, чтобы принудить людей к соблюдению этого закона. Законодатель утомил и самого себя, и общество, понуждая к исполнению таких предписаний, которые людьми, любящими совершенство, были бы исполнены как совет.

О секте стоиков

Различные философские секты у древних можно рассматривать как своего рода религии. Между ними не было ни одной, правила которой были бы более достойны человека и более пригодны для воспитания добродетельных людей, чем школы стоиков. Если бы я на минуту мог забыть, что я христианин, я бы признал уничтожение школы Зенона одним из величайших несчастий, постигших человечество.

Эта секта впадала в преувеличение лишь в таких вещах, которые требуют душевного величия: в презрении к наслаждениям и страданиям.

Она одна умела воспитывать истинных граждан; она одна создавала великих людей; она одна создавала великих императоров.

Оставьте на минуту в стороне истины откровения – и вы не найдете во всей природе ничего величественнее Антонинов. Даже сам Юлиан – да, Юлиан (эта невольная похвала не сделает меня, конечно, соучастником его отступничества) после него не было государя, более достойного управлять людьми.

Видя одну тщету в богатстве, в человеческом величии, в скорби, огорчениях и удовольствиях, стоики в то же время были поглощены неустанной заботой о счастье людей и об исполнении своих общественных обязанностей. Казалось, они полагали, что этот священный дух, присутствие которого они чувствовали в себе, есть своего рода благое провидение, бодрствующее над человечеством. Рожденные для общества, они считали своим делом трудиться для него, и это было им тем менее в тягость, что награду они носили в самих себе. Находя все свое счастье в своей философии, они, казалось, могли увеличить его только счастьем других.

25

Об отношении силы религии к силе гражданских законов

Так как религия и гражданские законы должны главным образом стремиться к тому, чтобы делать людей добрыми гражданами, то, следовательно, если первая уклоняется от этой цели, вторые должны к ней стремиться сильнее, и наоборот; другими словами, чем менее обуздывающей силы в религии, тем более должны обуздывать законы.

Так, в Японии, где господствующая религия почти не имеет догматов и не обещает ни рая, ни ада, законы, чтобы восполнить этот недостаток, отличаются крайней строгостью и соблюдаются с необыкновенной точностью.

Когда религия устанавливает догмат неизбежности человеческих поступков, законы должны быть строже и общественное управление бдительнее обыкновенного, так как они должны определять поведение людей, которые без того легко поддаются природным влечениям. Другое дело, когда религия устанавливает догмат свободы.

Когда религия осуждает то, что гражданские законы должны допускать, появляется опасность, как бы гражданские законы в свою очередь не допустили чего-нибудь такого, что религия должна осудить. Первое свидетельствует о недостатке гармонии и правильности в представлениях, проявляющемся во втором.

Так, например, татары Чингис-хана, у которых считалось грехом и даже уголовным преступлением положить нож в огонь, опереться на бич, ударить лошадь уздечкой, разбить одну кость другою, не считали грехом нарушить данное слово, похитить чужое имущество, оскорбить человека или убить его. Короче, законы, побуждающие видеть необходимое в том, что само по себе безразлично, имеют то неудобство, что побуждают видеть безразличное в том, что необходимо.

Жители Формозы верят в нечто вроде ада, в котором наказываются лишь те, которые не ходили нагими в известное время года, носили полотняную одежду вместо шелковой, ловили устриц и в делах своих не советовались с пением птиц. Вместе с тем они не считают за грех пьянство и разврат; они даже верят, что распутство их детей приятно богам.

Если религия признает умершего праведником вследствие каких-либо случайных причин, она расточает без пользы сильнейшее из всех человеческих побуждений. Индусы уверены, что воды Ганга обладают освящающей силой; что люди, умершие на его берегах, избавлены от наказаний в будущей жизни и ведут существование, исполненное наслаждений. Поэтому из самых отдаленных мест посылают урны с пеплом умерших, чтобы бросить их в Ганг. Что нужды в том, будет человек жить добродетельно или нет, – был бы только прах его брошен в Ганг! Понятие о месте посмертных наград необходимо предполагает и понятие о месте посмертных наказаний; коль скоро можно рассчитывать на первые без опасения вторых, гражданские законы теряют силу. Люди, вполне уверенные в посмертной награде,

ускользают от законодателя. В них слишком велико презрение к смерти. Чем может закон обуздать человека, который уверен, что величайшее из наказаний будет для него лишь минутой наступления блаженства!

О веротерпимости

Мы говорим здесь с точки зрения политики, а не с точки зрения богословия, но и для богословов далеко не одно и то же – терпеть религию или одобрять ее.

Если законы государства находят нужным признать терпимыми многие религии, необходимо, чтобы они обязали эти последние соблюдать терпимость и по отношению друг к другу. Можно принять за общее правило, что религия, которую притесняют, в свою очередь обнаруживает склонность притеснять. Как только

26

случай позволит ей освободиться от притеснения, она нападает на религию, которая ее притесняла, не как на религию, а как на тиранию.

Поэтому полезно, чтобы закон обязывал эти различные религии не нарушать спокойствия не только государства, но и друг друга. Если гражданин ограничивается только тем, что не производит волнения в государстве, он еще не удовлетворяет требованиям закона. Необходимо, чтобы он не нарушал спокойствия ни одного какого бы то ни было гражданина.

О божественных и человеческих законах

Не следует ни делать предметом постановлений божественного закона то, что относится к законам человеческим, ни решать посредством человеческого закона то, что подлежит законам божественным.

Эти два рода законов отличаются один от другого своим происхождением, своей целью и своей природой.

Все согласны в том, что природа человеческих законов отличается от природы религиозных законов. Это есть великий принцип, но он в свою очередь подчинен другим принципам, которые следует определить.

1. Человеческим законам свойственно от природы подчиняться всем видоизменяющимся обстоятельствам действительности и следовать за всеми изменениями воли людей; напротив, свойство религиозных законов – никогда не изменяться. Постановления человеческих законов относятся к благу; установления религии – к высшему благу. Благо может иметь какую-то иную цель, потому что существует много различных благ; но высшее благо едино и, следовательно, изменяться не может. Законы можно изменять, потому что они признаются законами только тогда, когда они хороши; но установления религии всегда считаются наилучшими.

2. Есть государства, где законы ничего не значат и служат лишь выражением прихотливой и изменчивой воли государя. Если бы в таких государствах религиозные законы были однородны с человеческими законами, то они также не имели бы никакого значения. Между тем, для общества необходимо, чтобы существовало что-то постоянное; это постоянное и есть религия.

3. Сила религии покоится главным образом на вере в нее, а сила человеческих законов – на страхе перед ними. Древность существования благоприятствует религии; степень веры часто соразмеряется с отдаленностью предмета, в который мы верим, ибо наш ум при этом бывает свободен от побочных понятий той отдаленной эпохи, которые могли бы противоречить нашим верованиям. Человеческим законам, напротив, дает преимущество новизна их происхождения. Она указывает на особое, живое внимание законодателя, направленное на то, чтобы добиться их исполнения.

4. МОРАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП РЕЛИГИИ

Я. Кант*

Вопрос не в том, как следует руководить совестью (она не желает никакого руководителя: достаточно только иметь ее), но только в том, как она сама может служить руководящей нитью при самых сомнительных моральных решениях.

Совесть есть сознание того, что такое долг сам по себе. Но каким же образом можно мыслить нечто такое, если сознание всех наших представлений кажется необходимым только в логическом отношении, – значит, только условным образом,

* Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С 196-214.

27

когда мы хотим сделать наше представление ясным, – значит, не может быть безусловным долгом?

Есть моральное правило, которое не нуждается ни в каком доказательстве: *ничто не должно побуждать нас к опасности делать то, что может быть несправедливым* (не делай того, что ты считаешь сомнительным. – Плинии). Следовательно, *сознание* того, что действие, *которое я хочу предпринять*, справедливо, – есть наш безусловный долг. Справедливо ли вообще действие или несправедливо, – об этом судит рассудок, а не совесть. И не непременно необходимо знать о всех возможных действиях, справедливы они или несправедливы. Но о том, *какое я сам хочу предпринять*, я должен не только предполагать или думать, но должен достоверно *знать*, что оно не несправедливо. И это требование есть постулат совести, которому противостоит *пробабилизм*, т.е. то правило, что только одного мнения, будто бы действие может быть будет и справедливым, уже достаточно для того, чтобы его предпринять. Совесть можно определить и так: *это сама себя судящая моральная способность суждения*. Только это определение очень нуждалось бы в предшествующем объяснении заключающегося в нем понятия. Совесть судит не действия, как случаи, которые стоят под законом. Это делает разум, поскольку он бывает субъективно-практическим (отсюда *casus conscientiae* и казуистика как один из видов диалектики совести). Но разум здесь судит сам себя, действительно ли он это обсуждение действий произвел со всей осторожностью (справедливы ли они или несправедливы) и ставит человека свидетелем *против себя и за себя* по вопросу, так ли это было или не так. Возьмем, например, того судью над еретиками, который за единственность своей статутарной веры всегда держится твердо, готов на мученичество. Допустим, что ему предстоит судить так называемого еретика (в других отношениях доброго гражданина), обвиняемого в неверии. Я спрашиваю: если он присудит его к смерти, можно ли сказать, что он судил по своей (хотя бы и заблуждающейся) совести или же, скорее, его можно обвинять безусловно в *бессовестности*? Пусть он в действительности мог заблуждаться или поступать несправедливо, но ему и в голову не приходило, что в таком случае он никогда вполне достоверно не может знать, не поступает ли он может быть в данном случае и несправедливо. Хотя он, предположительно, мог крепко держаться той веры, что сверхъестественная, откровенная, божественная воля позволяет ему, – там, где она не ставит ему этого в долг, – исторгнуть мнимое неверие вместе с неверующим. Но был ли он действительно до такой степени убежден этим учением откровения, а также его смыслом, в какой это потребно для того, чтобы решиться убить человека? То, что за религиозную веру несправедливо лишить жизни человека, – это несомненно, если только (допуская нечто самое крайнее) не предписывает другого божественная, чрезвычайным путем сделавшаяся ему известною воля. Но то, что будто бы Бог когда-то выразил такую страшную волю, основывается на исторических документах и никогда не может быть аподиктически известно. Откровение все-таки пришло к нему только через людей и истолковано ими, и если ему кажется, что оно пришло от самого Бога, как приказание данное Аврааму зарезать своего собственного сына, как овцу, то, по крайней мере, всегда возможно то, что здесь имеется какая-то ошибка. Но тогда он будет уже рисковать опасностью сделать нечто такое, что было бы в высшей степени несправедливо и что в данном случае он поступил бы бессовестно. То же бывает и со всеми верами историческими и верами явлений, а именно: всегда остается *возможность* встретить в них какую-либо ошибку. Следовательно, это бессовестно, если он делает это – при возможности того, что может быть то, чего он требует, или то, что он

дозволяет, в том он не прав, т.е. что может впоследствии вести к опасности оскорбления человеческого долга, известного в самом себе.

28

Еще больше: пусть действие, которое повелевает такой позитивный (считающийся таковым) закон откровения, будет само по себе позволительным. Но спрашивается: может ли духовный глава или учитель что-нибудь предлагать народу, как, по его мнимому убеждению, нечто заповеданное, *как правило веры*? Так как это убеждение не имеет за собою никаких других доказательств, кроме исторических, а по суждению народа здесь (если он сколько-нибудь вдумается в дело) всегда остается абсолютная возможность ошибки, допущенной или теперь, или в классическом его изложении, – то духовный глава не может понуждать народ нечто – по крайней мере, внутренне, – признавать настолько же верным, насколько он верит Богу, т.е. признавать, как бы в присутствии Бога, то, чего он, как таковой, все-таки не может знать наверное, – например, назначение известного дня для периодического общественного богослужения, как религиозное дело, непосредственно установленное Богом, – или признавать тайну, как нечто твердо удостоверенное, чего он и сам не понимает. Духовный начальник при этом и сам поступил бы против совести, если бы стал навязывать другому для веры нечто такое, в чем он и сам никогда не может быть вполне убежденным, и должен поэтому, по всей справедливости, хорошенько обдумать то, что он делает, ибо он должен быть ответственным за всякое злоупотребление, которое следует из такой рабской веры. Следовательно, может быть, и есть истина в том, во что верят, но вместе с тем и неистинность в веровании (или только во внутреннем его исповедании), а это само по себе предосудительно.

Хотя, как было замечено выше, люди, которые сделали только самое ничтожное начало в свободе мыслить¹, так как прежде они были под рабским игом веры (как, например, протестанты), уже тотчас же считают себя как бы облагороженными и тем не менее считают необходимым для себя веровать (в нечто позитивное или основанное на предписаниях священников), – то у тех, которые еще не могли или не хотели сделать никакой попытки в этом направлении, эта склонность проявляется еще резче, ибо у них их правило гласит: полезно веровать скорее слишком много, чем слишком мало. Ибо если делают больше того, что обязаны делать, то это, по крайней мере, ничему не вредит и, может быть, даже принесет свою пользу. – На этой иллюзии, которая бесчестность в исповедании религии делает правилом, на что решаются тем легче, что религия каждую такую ошибку, и даже ошибку бесчестности, будто бы делает снова хорошей, – основывается так называемая максима безопасности в делах веры (*argumentum a tuto*): если верно то, что я исповедую о Боге, то в данном случае я попал в цель; если же это неверно, – хотя, впрочем, само по себе не недозволительно, – то, значит, я верил только в кое-что лишнее, что, может быть, и не было нужно и на меня навлекло жалобу, но что все-таки еще не есть преступление. Опасность от нечестности своей отговорки

¹ Я сознаюсь, что выражение, которым пользуются даже очень умные люди, не может считаться хорошим: известный народ не созрел для свободы. Крепостные помещика для свободы не созрели. И так же для свободы веры не созрели и люди вообще. Но при таких предположениях свобода никогда и не наступит; ибо для нее нельзя *созреть*, если предварительно не ввести людей в условия свободы. Надо быть свободным, чтобы иметь возможность целесообразно пользоваться своими силами на свободе. Первые проявления бывают, конечно, грубыми, обыкновенно сопровождаются большими затруднениями и опасностями, чем те, при которых все стояло еще не только под приказаниями, но и под попечениями других, но созревают для разума не иначе, как только через свои собственные попытки (производить которые следует совершенно свободно). Я не имею ничего против того, чтобы те, кто имеют в своих руках силу, вынуждаемые временными обстоятельствами, освобождение в этих трех видах отодвигали далеко, очень далеко. Но делать правилом, что для тех, которые им подчинены, свобода вообще не годится и поэтому справедливо их во

всякое время отодвигать от нее, это есть уже вторжение в регалии божества, которое создало человека для свободы. Конечно, гораздо спокойнее господствовать в государстве, в доме и в церкви, чем проводить в жизнь такое основное начало. Но справедливее ли?

29

при *оскорблении совести*: выдавать нечто, даже пред Богом, за известное, о чем он и сам не знает, что это не из таких свойств, о которых можно свидетельствовать с безусловным доверием, – все это *лицемерие они считают за ничто*.

Истинная, только с религией соединяемая максима безопасности, является как раз обратной: то, что как средство или как условие спасения мне известно не через мой собственный разум, но только через откровение, и может быть воспринято в моем исповедании только посредством исторической веры, впрочем, не противоречит чистым моральным правилам, – хотя я не могу веровать и признавать как нечто несомненное, – но тем не менее не могу отвергать как нечто несомненно фальшивое. Ввиду этого, не определяя по этому поводу чего-либо, я рассчитываю на то, что если в нем может заключаться нечто, приносящее спасение, поскольку я не делаю, через недостаток морального образа мыслей в доброй жизни, себя недостойным этого, – то все пойдет хорошо. В этой максиме есть истинно моральное обеспечение, а именно пред совестью (и большего от человека нельзя и желать). Напротив, высшая опасность и необеспеченность должны возникать при мнимых средствах благоразумия: лукавым путем обходить вредные последствия, которые для меня должны возникать из непризнания этого и таким образом портить вместе с обеими партиями то, что держится обеими партиями.

Если составитель символа, если учитель церкви и даже каждый человек, поскольку он внутренним образом должен осознавать в себе убеждение в законах как божественных откровениях, – спросил бы себя: можешь ли ты, в присутствии сердцеведа, с отказом от всего, что тебе дорого и свято, отстаивать истину этих положений? – То должен был бы о человеческой (к доброму, по крайней мере, всетаки не совсем не способной) природе иметь очень невысокое понятие, если бы не предполагал, что при этом самый смелый учитель веры должен был бы вздрогнуть. Но если это так, то каким образом согласуется это с совестью, а так же какое это объяснение веры, которое не допускает никакого ограничения, и даже выдает дерзость таких уверений за долг и нечто богослужебное, но через что свобода человека, которая необходима для всего, что морально (таково и признание религии), совершенно прибавается к земле и не оставляет уже никакого места для доброй воли, говорящей тогда “верую, Господи, помоги моему неверию”?

Общее замечание

То доброе, что человек сам по себе может сделать по законам свободы, в сравнении с тем, что возможно для него только через сверхъестественную помощь, – можно называть *природою* в отличие от *благодати*. Но не так, как будто бы под первым выражением мы понимаем физическое, отличное от свободы свойство, но только так, что здесь мы познаем для этой способности, по крайней мере, *законы* (добродетели); и следовательно, разум имеет в этом, как нечто *аналогичное природе*, для него видимую и понятную руководящую нить. Но от нас остается совершенно скрытым, может ли, когда и как или насколько может действовать на нас *благодать*. И разум здесь, как и при сверхъестественном вообще (куда относится и моральность как святость), отказывается от всякого знания законов, по которым это совершается.

Понятие о сверхъестественном содействии нашей моральной, хотя и недостаточной способности, и даже нашему, не вполне очищенному, по крайней мере слабому образу мыслей: осуществлять ли во всей полноте весь наш долг, трансцендентно и только – идея, в реальности которой нас не может удостоверить никакой опыт. Даже принимать его, как идею только в практическом отношении, очень смело и едва ли совместимо с разумом, ибо то, что должно быть вменяемо нам, как нравственно доброе поведение, должно происходить не под чужим

30

влиянием, но только через возможно лучшее применение наших собственных сил. Но и невозможность этого (чтобы то и другое стояло друг с другом рядом) все-таки не может быть доказана, потому что сама свобода, хотя она и не включает в своем понятии ничего сверхъестественного, тем не менее по своей возможности остается для нас настолько же непостижимою, как и то сверхъестественное, которое хотели бы принимать в замену самостоятельного, но недостаточного определения ее.

Но так как мы для свободы знаем, по крайней мере, *законы*, по которым она должна быть определяема (моральные), но решительно ничего не можем знать о сверхъестественном содействии, действительно ли известная, воспринимаемая нами моральная сила происходит от него или в каких случаях и при каких условиях ее можно ожидать, – то мы, – вне всеобщего предположения, что то, чего не может сделать в нас природа, сделает для нас благодать, если только мы первыми (т.е. нашими собственными силами) пользуемся лишь по возможности, – из этой идеи не можем сделать уже никакого применения: ни того, как мы (и вне постоянного стремления к доброму образу жизни) можем привлечь к себе ее содействие, – ни того, как мы можем определить, в каких случаях мы можем ожидать ее для себя. Эта идея вся целиком вне нашего понимания и поэтому спасительно держаться от нее на почтительном отдалении, как от святыни, чтобы не позволить себе дойти до такой безумной иллюзии, будто бы мы сами можем творить чудеса или воспринимать в себе чудо, что делает нас неспособными ко всякому применению разума или приглашает нас к лени – или к тому, что в пассивной праздности мы должны искать сверху, взамен того, что надо искать в себе самих.

Это только *средство*; пустить в ход все промежуточные причины, какие человек *имеет в своей власти*, чтобы через них осуществить известное намерение. И таким образом, для того, чтобы стать достойным небесного содействия, не существует ничего другого (и ничто другое и не может существовать), кроме серьезного стремления по возможности улучшить свои нравственные свойства, чтобы через завершение своего соответствия с божественным благоволением, которое вне нашей власти, сделаться восприимчивым к этому, ибо то божественное содействие, которого человек ожидает, само собою имеет в виду только его нравственность. Но того, что нечистый человек не будет его искать там, но охотнее будет искать его в известных чувственных учреждениях (которые он, конечно, имеет в своей власти, но которые сами по себе не могут ни одного человека сделать лучшим и должны действовать для этого только сверхъестественным образом), – этого надо ожидать уже *априори*, и таковым оно и оказывается на самом деле. Понятие о так называемых *средствах благодати*, хотя (в силу того, что уже сказано выше) само по себе противоречиво, служит здесь только средством к самообману, который является настолько же общим, насколько и вредным для истинной религии.

Истинное моральное служение Богу, которое надо совершать верующему как подданному, принадлежащему к его царству, но (не меньше) и как (под законами свободы) гражданину его, – хотя как таковое оно невидимо, т.е. есть *служение сердца* (в духе и в истине), – может состоять только в том образе мыслей, чтобы соблюдать все истинные обязанности как божественные заповеди, а не в действиях, исключительно определяемых для Бога. Но для людей невидимое нуждается в том, чтобы оно было представлено через что-нибудь видимое (чувственное), даже, что еще важнее, только через это чувственное сводится к надобностям практического и, хотя оно интеллектуально, как бы (по известной аналогии) должно сделаться наглядным. А это, хотя и не лишнее, но все-таки такое средство, которое очень легко подвергается опасности лжетолкования, а именно: делать для нас наш долг служения Богу только чувственно представимым, что под влиянием подстере

гающей нас иллюзии легко считать за самое *богослужение*, как это обычно и называется.

Это мнимое служение Богу, когда оно сводится к своему духу и к своему истинному значению, а именно – к образу мыслей, посвященному царствию божью в нас и вне нас, – само может быть разделено в разуме на четыре обязательных проявления, которые

соответствующим образом должны быть соподчинены известным формальностям, хотя они и не стоят в необходимой связи с первыми. Уже искони их находили хорошим чувственным средством для того, чтобы служить первым схемой, и таким образом возбуждать и поддерживать наше внимание к истинному служению Богу. Все они основываются на намерении содействовать нравственно добру.

1) *Твердо обосновать это в нас самих* и постоянно будить в себе добрый образ мыслей (частная молитва). 2) *Внешнее распространение* в публичных собраниях в установленные для этого дни, чтобы там громко заявить свои религиозные учения и желания (и через это такой же образ мыслей), и таким образом сделать их доступными всем (хождение в церковь). 3) *Распространение на потомство* через принятие в нее вступающих членов в общину веры, как долг наставлять их в ней (в христианской религии – *крещение*). 4) *Сохранение этого общения* через постоянное повторение публичной формальности, которая делает устойчивым единение этих членов в одном этическом теле и при том по принципу равенства их взаимных прав и участия в плодах морально-доброты (причащение).

Всякое начинание в религиозных делах, если оно принимается не только морально, но и выискивает средство, которое *само по себе* делает нас угодными Богу и значит таким образом удовлетворяющее все наши желания, – есть *вера в фетиш*, которая пытается словами убедить, что нельзя сделать что-либо ни по законам *природы*, ни по моральным законам разума, но желаемое может быть сделано только в том случае, если твердо веруют, что найденное средство будет действовать, и тогда с этой верою соединяют известные формальности. Даже там, куда уже проникло убеждение, что здесь все сводится к нравственно добру, которое может возникнуть только из деятельности, – чувственный человек все-таки ищет для себя тайной дорожки, чтобы обойти это очень затруднительное условие, а именно: то, что если он сохраняет только эту самую *манеру* (формальность), Бог это примет за самое дело. Это, конечно, следовало бы назвать чрезмерною милостью Его, если бы это не было милостью, приснившейся во сне ленивой уверенности, – или в лицемерном доверии к самому себе. И таким образом человек во всех публичных видах веры измыслил себе известные обычаи как *средства благодати*, хотя они не во всех религиях, как в христианской, относятся к практическим понятиям разума и соответствующему им образу мыслей. (Как, например, в магометанских верованиях есть пять великих заповедей: омовение, молитва, пост, раздача милостыни и паломничество в Мекку. Здесь до некоторой степени можно исключить только подачу милостыни, если на нее смотрят как на долг человека из истинно добродетельного и притом религиозного образа мыслей. И поэтому это действительно заслуживает того, чтобы его считали делом милости. Но на самом деле и это не заслуживает такого исключения, потому что по этой вере она вполне может существовать рядом с вымогательством со стороны другого того, что приносят, в лице бедного, в жертву Богу.)

Могут быть три вида *лжеверия* в возможном для нас переходе границ нашего разума по отношению к сверхъестественному (которое не бывает по законам разума предметом ни для теоретического, ни для практического применения). Во-первых, вера, будто бы нечто можно узнать через опыт, что мы, как совершающееся по объективным законам опыта должны признать невозможным

32

(вера в *чудо*). Во-вторых, та иллюзия, что то, о чем мы не можем сделать себе никакого понятия в разуме, все-таки мы должны принимать в область наших понятий разума как нечто необходимое для нашего морального улучшения (вера в *тайны*). В-третьих, иллюзия, через которую применение естественного средства может производить действие, которое для нас есть тайна, а именно: влияние Бога на нашу нравственность (вера в *средства благодати*). О двух первых, искусственных видах веры мы уже говорили в общих замечаниях к двум предшествующим отделам этого сочинения. Следовательно, нам остается здесь говорить о средствах благодати (которые все-таки отличаются от действий благодати), т.е. о сверхъестественных моральных влияниях, при которых мы можем действовать лишь

пассивно и мнимый опыт в которых есть лишь мечтательная иллюзия, относящаяся только к чувствам.

1. *Молитва*, мыслимая как *внутреннее формальное* богослужение, и поэтому как средство умилоствления, есть суеверная иллюзия (создание фетиша), ибо это только *заявленное желание* по отношению к существу, которое не нуждается ни в каком объяснении внутреннего образа мыслей желающего. Через что, следовательно, ничего не делается и, значит, не исполняется никакой из видов долга, которые для нас обязательны как “заповеди Божий”. Здесь, значит, нет и настоящего служения Богу. Сердечное желание сделать Бога благоволящим к нам во всех формах нашего поведения, т.е. в образе мыслей, сопровождающем все наши действия, и совершать их как нечто, происходящее на служении Богу, – вот *дух молитвы*, который “без упущения” в нас может и должен иметь место. Но одевать это желание (пусть даже только внутренним образом) в слова и формулы², в лучшем случае может иметь только значение средства к постоянному оживлению этого образа мыслей в нас самих, но не имеет никакого непосредственного отношения к божественному благоволению и именно поэтому не может быть долгом для каждого, ибо средство может быть предписано только тому, кто *нуждается* в нем для известной цели, но далеко не каждый нуждается в средстве (говорить в *себе* и собственно только *с собою*, но мнимо и тем будто бы вразумительнее с Богом). Скорее для этого надо работать над постоянным очищением и возвышением морального образа мыслей, чтобы этот дух молитвы был в нас достаточно оживленным и буква ее (по крайней мере, для нашей собственной потребности) наконец могла отпасть. Это, скорее, ослабляет этот дух молитвы, как все, что не прямо направлено к известной цели, к восприятию действия моральной идеи (которая, рассматриваемая субъективно, называется *благоговением*).

Таким образом, то созерцание глубокой мудрости божественного творения, которое могло быть познаваемо в самых маленьких вещах, и его величие в великих, так, как они могли быть известны человеку с давних пор, – в новейшие времена расширилось до величайшего удивления, что такая сила приводит душу не в угнетенное, человека в его собственных глазах как бы уничтожающее настроение, которое называется *обожанием*, но, по отношению к своему собственному моральному определению, в этом есть такая душу возвышающая сила, что рядом с нею слова, хотя они были словами нравственного молитвенника Давида (который о всех этих чудесах знал мало) – прозвучали бы как пустой звон, потому что чувство из такого созерцания руки Божьей – является неизглаголаным. – А так как кроме того люди все, что собственно имеет отношение только к их моральному улучшению, при расположении их души к религии охотно превращают в

² В этом желании, как в духе молитвы, человек ищет только возможности действовать на себя самого (для оживления своего образа мыслей посредством *идеи о Боге*). Но когда он обнаруживает это желание словами, значит, заявляет его публичным образом, – он хочет действовать *на Бога*.

2. Религия и общество. Часть I 33

придворную службу, где унижения и похвалы обыкновенно чувствуются тем менее моральными, чем больше они богаты словами, – то скорее необходимо, чтобы даже при самом раннем упражнении в молитвах с детьми, которые еще нуждаются в букве, заботливо обращали внимание на то, чтобы речь (даже внутренним образом высказанная, – даже попытка настроить душу к восприятию идеи о Боге, которая должна приближаться к чувственному созерцанию) не имела никакого значения сама по себе, но имела бы в виду только оживление образа мыслей для богоугодного образа жизни, когда та речь является только средством для воображения, ибо иначе все эти набожные проявления почтительности возбуждают опасение, что они ничего не сделают, как льстивое почитание Бога, вместо практического служения ему, которое состоит не только в чувствах.

2. *Хожение* в церковь, мыслимое как торжественное *внешнее богослужение* в церкви, по отношению к тому, что оно есть чувственное изображение общения верующих, не только

достойное похвалы средство для *назидания каждого в отдельности*, но и непосредственно обязательный долг для них как членов гражданского божественного государства, представляемого здесь на земле, – как долг, обязательный для *целого*. Предполагается, что эта церковь не заключает в себе формальностей, которые ведут к идолослужению и таким образом могут обременять совесть, как, например, известное поклонение Богу в личности его бесконечного блага под именем человека, так как чувственное изображение его противно заповеди разума: “не сотвори себе кумира” и т.д.

Но хотеть пользоваться им как *средством благодати* как будто бы этим непосредственно служат Богу, и с церемониями этой торжественности (только чувственными представлениями *всеобщности* религии) соединять особую *милость* Бога, – есть иллюзия, которая, хотя она вполне совпадает с образом мыслей хорошего *гражданина в политическом общественном строе* и вполне соответствует внешней благопристойности, не только ничего не вносит в его качества как гражданина в царстве Божиим, но скорее искажает его и служит к тому, чтобы плохое моральное содержание своего образа мыслей скрыть от глаз других и даже от своих собственных, через его обманчивую окраску.

3. Однажды совершающееся торжественное *посвящение* в церковное общение, т.е. первое принятие *в члены церкви* (в христианской религии через *крещение*) есть многозначительное торжество, которое возлагает великую ответственность или на посвящаемого, если он в состоянии исповедывать свою веру сам, или на свидетелей, которые берут на себя заботы об его воспитании, и имеет целью нечто священное (обращение человека в гражданина в божественном царстве), но само по себе отнюдь не священное действие или святость, и не восприимчивость к божественной милости, в этом субъекте производящей свое действие, – значит, и не *средство умилостивления*. На таком чрезмерно высоком уровне оно было и в первой греческой церкви, где оно сразу могло омыwać все грехи, через что эта иллюзия публично и на деле доказывала свое родство с суеверием, почти большим, чем всякое языческое суеверие.

4. Много раз повторяемое торжество *возобновления, продолжения и распространения этого церковного общества* по законам *равенства* (причащение), – которое во всяком случае и по примеру основателя такой церкви (а вместе с тем и для воспоминания об этом), может происходить через формальность общественной вечери за тем же столом, – заключает в себе нечто великое: тесный, самолюбивый и нетерпимый образ мыслей человека, – по крайней мере, в делах веры, – превращает в идею всемирного гражданского *морального общения*, расширяющегося в себе, и является добрым средством оживить общину для представляемого под этим образа мыслей братской любви. Но хвалиться тем, что Бог с празднованием этой

34

торжественности соединил особую милость, и то положение, что оно, само по себе только церковное действие, все-таки вдобавок к этому может быть и *средством благодати* – и через это принимать его в символ веры, – есть иллюзия религии, которая может действовать не иначе как только вопреки его духу. Поповство, следовательно, было бы вообще узурпированным господством духовенства над душами, через что оно придавало бы себе особое значение будто бы в исключительном обладании средствами благодати.

Все подобные искусственные самообманы в религиозных делах имеют свою общественную основу. Человек обычным образом среди всех божественных моральных свойств, т.е. святости, милости, справедливости обращается непосредственно ко второй, для того чтобы обойти отпугивающие условия, т.е. требование жить соответственно первой. Это трудно: быть добрым *слугою* (слушать всегда, что говорят о добродетели). Он лучше хотел бы быть *фаворитом*, – так, чтобы ему во многом потворствовали или, если он слишком грубо нарушит долг, все, через посредство кого-нибудь в высшей степени благодетельствованного, снова было бы исправлено, хотя несмотря на это он всегда оставался бы таким же необузданным холопом, каким он и был.

Но для возможности прикрыть это свое стремление блестящею внешностью он обыкновенно переносит свое понятие о человеке (вместе с его ошибками) на божество и, как и в самом лучшем *главе нашей породы*, законодательная строгость, благотворительная милость и пунктуальная справедливость (как это и должно быть), каждая в отдельности и сама по себе, содействует моральному эффекту действий подданного, но в образе мыслей человеческого верховного владыки, при составлении его решений, *смешиваются* вместе и, следовательно, нужно только попытаться обойти лишь одну из этих величин, а именно дряхлую мудрость человеческой воли, чтобы склонить к уступчивости все другие, – так надеется он увильнуть от суда и пред Богом, обращаясь для себя только к его милости. (Поэтому и для религии важно обособление названных свойств или, скорее, отношений Бога к человеку через идею троичной личности, что, аналогично с первым, должно быть мыслимо так, чтобы каждое из них делалось известным только порознь.) К этому концу стремится он всеми мыслимыми формами, через которые он должен показать, как глубоко он уважает божественные заповеди, чтобы считать ненужным *исполнять* их. И эти его бездейственные желания могли бы служить как бы возмещением за нарушение их.

Он восклицает “Господи! Господи!” – только для того, чтобы не было необходимости “исполнять волю небесного Отца”. И для этого он делает для себя из торжеств, сущность которых в применении известных средств для оживления истинно практического образа мыслей, понятие как о средствах милости самих в себе. Он выдает даже веру в то, что эти формальности есть, за очень существенную часть религии (обычный человек видит в них всю полноту ее), предоставляет всеблагому проведению сделать из него лучшего человека, тогда как он прилежит набожности (пассивное почитание божественных законов) вместо добродетели (применение собственных сил к исполнению уважаемого долга), из которых последнее может создать все-таки только в соединении с первым идею, понимаемую под словом благочестие (истинный религиозный образ мыслей).

Если иллюзия этого мнимого баловня неба поднимается в нем до мечтательного воображения, до ощущения особого воздействия благодати (вплоть до притязания на интимность мнимого скрытого и близкого общения с Богом), то для него,

2* 35

наконец, добродетель становится отвратительною и даже предметом презрения. Поэтому вовсе нет никакого чуда в том, если гласно жалуются, что религия все-таки еще так мало делает для улучшения человека, и что внутренний свет (“под спудом”) этих облагодетельствованных не хочет сиять внешним образом через добрые дела и притом (как это можно было бы требовать) главным образом пред другими, естественно-честными людьми, которые религию коротко и просто воспринимают в себя, не для замены добродетельного образа мыслей, а для содействия ему и которые являются деятельными в правилах доброго образа жизни.

Учитель Евангелия как бы дал эти внешние доказательства внешнего опыта в руки, как пробный камень, по которому, по плодам, можно узнать всех и каждого в самих себе. Но все-таки не видят, что эти, по их мнению, чрезвычайно облагодетельствованные (избранники) в чем-нибудь, хотя бы в малейшем, превосходили естественного человека, которому можно верить в общении, в делах и нуждах, что они, скорее, взятые в общем, отнюдь не могут выдержать сравнения с этими людьми. Это доказательство того, что это не верный путь: идти от облагодетельствования к добродетели, – но скорее более верный путь: идти вперед от добродетели к облагодетельствованию.

5. ОТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ К ГОСУДАРСТВУ

*Г.В.Ф. Гегель**

1. Государство есть истинный образ действительности; в нем истинная нравственная воля воплощается в действительность и дух живет в своей истинности. Религия есть божественное

знание, знание человека о боге и знание себя в боге. Это есть божественная мудрость и область абсолютной истины. Но есть и другая мудрость, мудрость мира, и об отношении этой мудрости к божественной мудрости здесь и пойдет речь.

В общем религия и основа государства – одно и то же: они *тождественны в себе и для себя*. В патриархальном отношении, в иудейской теократии, они еще не различены и еще внешне тождественны. Однако они вместе с тем и различны; в ходе дальнейшего развития исторического процесса они строго разделяются, однако затем вновь полагаются как истинное тождество. В себе и для себя сущее единство очевидно уже из сказанного. Религия есть знание высшей истины, и эта истина в ее более точном определении есть *свободный дух*; в религии человек свободен перед богом; поскольку он приводит свою волю в соответствие с божественной волей, он не противостоит высшей воле, но обретает в ней самого себя; он свободен, поскольку он достиг в культе снятия раздвоения. Государство есть лишь *свобода в мире*, в действительности. Здесь в сущности все дело заключается лишь в том, каково понятие свободы, сложившееся в самосознании народа, ибо в государстве реализуется понятие свободы, и в эту реализацию в качестве ее существенного компонента входит сознание сущей в себе свободы. Народы, не ведающие о том, что человек свободен в себе и для себя, живут в состоянии отупения как со стороны их государственного устройства, так и со стороны их религии. В религии и государстве – одно понятие свободы. Это одно понятие есть самое высшее из того, что дано человеку, и оно реализуется человеком. Народ, имеющий плохое понятие о боге, имеет и плохое государство, плохое правительство и плохие законы.

Подробное рассмотрение этой связи между государством и религией относится,

*Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. М., 1975. Т. 1. С. 400-410.

36

собственно говоря, к области философии истории. Мы же ограничимся здесь рассмотрением определенной формы этой связи – тем, как она являет себя представлению, как она в представлении запутывается в противоречиях и наконец приходит к противоположности обеих сторон, которая вызывает большой интерес в новое время. Поэтому мы рассмотрим эту связь сначала.

2. Так, как она *представляется*. Люди осознают эту связь, но не как *абсолютную связь* в философском понимании; они сознают ее в общей форме и в представлении. Представление об этой связи находит выражение в высказывании, что законы, власть, государственное устройство *от бога, даны богом*; тем самым им придан авторитет, причем самый высший авторитет, доступный представлению. Законы суть развитие понятия свободы, которое, отражаясь таким образом в наличном бытии, имеет своей основой и истиной понятие свободы так, как оно постигается в религии. Тем самым смысл приведенного утверждения в том, что эти законы нравственности суть вечные и неизменные правила, регулирующие поведение людей, что они не произвольны, но будут существовать, пока существует религия. Представление о подобной связи мы находим у всех народов. Это может быть выражено и в иной форме, а именно что, следуя законам и повинаясь распоряжениям правительства, силам, конституирующим государство, люди повинуются воле бога. Это положение отчасти правильно, но вместе с тем опасно тем, что может быть понято в чисто абстрактной форме, без определения того, в чем сущность законов и какие законы целесообразны в качестве основы государственного устройства. В таком формальном выражении это положение может означать, что следует повиноваться законам, *какими бы они ни были*. Таким образом, управление и законодательство полностью отдаются во власть правительства и зависят от его *произвола*. Подобное отношение встречается в *протестантских* государствах, и только здесь оно и может быть, ибо в этих государствах существует упомянутое единство религии и государства. Законы государства считаются разумными и божественными именно ввиду этой *предпосланной исконной гармонии*, и религия не имеет своих принципов, которые противоречили бы законам, установленным государством. Ввиду того, однако, что все это не идет дальше чисто формальной стороны дела, создается полная свобода для произвола, тирании и угнетения. Это особенно отчетливо проявилось в Англии (при последних королях

дома Стюартов), где было выдвинуто требование *пассивного послушания* и провозглашено, что король ответствен в своих действиях только перед богом. При этом предполагалось, что только королю доподлинно *известно*, что существенно и необходимо для государства, ибо определение его, его воли, заключается в том, что ему *непосредственно открыта* воля бога. Однако дальнейшая последовательная разработка этого принципа привела к тому, что он обернулся своей *противоположностью*, ибо у протестантов нет различия между священниками и мирянами, священнику не дана привилегия обладания божественным откровением, в еще меньшей степени подобная *привилегия* может быть передана одному светскому лицу. Но этому принципу божественного права короля противопоставляется принцип, согласно которому это право принадлежит каждому мирянину. И в Англии вышла на политическую арену протестантская секта, утверждавшая, что ей силой божественного откровения внушено, как управлять государством¹. Следуя этому указанию господню, члены этой секты подняли восстание и казнили своего короля².

¹ Речь идет о пуританских движениях пресвитериан и индепендентов, явившихся движущей силой английской буржуазной революции XVII в.

² Король Карл I Стюарт был обезглавлен по приговору Верховного суда как “изменник и тиран” 30 января 1649г.

37

Если в целом нет никакого сомнения в том, что законы установлены божественной волей, то не менее важно действительно познать божественную волю, причем это познание не есть особая привилегия отдельных лиц, но доступно всем.

Познать, что есть разумное, – дело образованной мысли, и особенно дело философии, которую в этом смысле можно с полным основанием называть жизненной мудростью. Каковы были внешние обстоятельства, связанные с установлением истинных законов (были ли они даны правителем добровольно или под нажимом оппозиционных сил), значения не имеет; развитие в человеческом обществе понятия свободы, права и гуманности необходимо для себя. Следовательно, если исходить из истины, что законы выражают божественную волю, то особенно важно определить, *каковы эти законы*. Принципы как таковые – лишь абстрактные мысли, истина которых определяется только в ходе их развития; в своей абстрактной форме они – совсем неистинное.

3. Наконец, государство и религия могут пребывать в *раздвоении* и иметь *различные законы*. Основа светской жизни и основа религии различны, и здесь может проявиться и различие принципов. Религия не остается в своей замкнутой сфере, она обращается к субъекту, создает для него предписания, относящиеся к его религиозной жизни, но распространяющиеся также и на его деятельность в целом. Эти религиозные предписания могут отличаться от основных положений права и нравственности, действующих в государстве. Противоположность эта находит свое выражение в утверждении, что сферой религии является *святость*, сферой государства – *право и нравственность*. В одном случае якобы дано определение для *вечности*, в другом – для временной жизни и временного благополучия, которые должны быть принесены в жертву ради вечного блаженства. Таким образом, устанавливается *религиозный идеал*, царство небесное на земле, т.е. *абстракция духа* по отношению к *субстанциальной стороне действительности*; основное определение здесь – *отречение* от действительности, а тем самым борьба и бегство от мира. Субстанциальной основе, истинному противопоставляется нечто иное, долженствующее быть более высоким.

Первое проявление нравственности в субстанциальной действительности есть *брак*. Любовь, которая есть бог, есть в действительности любовь в браке. В качестве первого явления субстанциальной воли в налично сущей действительности эта любовь имеет естественную сторону, но вместе с тем она есть нравственный долг. Этому долгу противопоставляется как нечто высшее отречение, *безбрачие*.

Во-вторых, человек в качестве единичного существа вынужден бороться с необходимостью, установленной природой. Его нравственный долг – завоевать самостоятельность посредством своей деятельности и рассудка, ибо по природе своей человек зависит от целого ряда обстоятельств; он вынужден поддерживать свое существование с помощью своего духа, своей правоспособности и таким образом освободиться от своей зависимости от природы; в этом заключается *добропорядочность* человека. Противопоставляемый тому мирскому долгу долг религиозный требует, чтобы человек не действовал указанным образом и не обременял себя подобными заботами. Вся сфера деятельности, все действия, связанные с предпринимательством, промышленностью и т.п. тем самым отвергаются; человеку не должно ставить перед собой подобные цели. Однако в данном случае необходимость оказывается более разумным стимулом, чем подобные религиозные воззрения. С одной стороны, человеческая деятельность представляется как нечто несовместимое со святостью; с другой – от человека даже требуют, чтобы он не только не преумножал посредством своей деятельности свое имущество, но даже роздал то, что у него есть, *бедным* и в первую очередь церкви, т.е. тем, кто ничего не делает, не работает. Итак, то, что в мирской жизни высоко

38

почитается как добропорядочность, здесь отвергается как несовместимое со святостью.

В-третьих. Высшая нравственность в *государстве* покоится на том, что разумная всеобщая воля должна быть осуществлена. В государстве субъект *свободен*, в осуществлении всеобщей воли эта свобода получает свою реализацию. Напротив, религиозный долг устанавливает, что свобода не должна быть конечной целью человека, ему надлежит стремиться к *послушанию*, повиновению и отречению от воли. Более того, человек должен отказаться от себя также и в своей совести, в своей вере, в глубинах своего внутреннего мира, должен полностью отказаться от себя и отбросить свою самость.

Если религия таким образом подчиняет себе деятельность человека, то она может предписывать ему правила поведения, противоречащие разумности мирской жизни. Против этого выступила *жизненная мудрость*, познающая истинное в действительности; в сознании духа пробудились принципы его свободы, и требования свободы вступили в борьбу с религиозными принципами, требующими названного отречения. Именно так противостоят друг другу религия и государство в католических странах, когда в людях пробуждается субъективная свобода.

В этой противоположности религия выражает себя лишь негативно, требуя от человека, чтобы он полностью отрекся от свободы. Эта противоположность, более точно, сводится к тому, что человек в своем действительном сознании вообще *бесправен* в себе и что религия не признает в области действительной нравственности никаких абсолютных прав. В этом состоит то невероятно резкое расхождение, которое тем самым внесено в современный мир, расхождения, в силу которого встал вопрос, должна ли свобода человека быть признана как нечто всебе—и-для-себя-истинное или же она может быть отвергнута религией.

Выше уже было указано, что согласие между религией и государством, хотя и абстрактно, существует в протестантских странах, ибо протестантизм требует от человека, чтобы он верил лишь в то, что знает, и чтобы его совесть была для него неприкосновенной святыней; в акте божественной милости человек не пассивен; он существенно присутствует в нем благодаря своей субъективной свободе, и в его знании, волении, вере недвусмысленно выражено требование момента субъективной свободы. Напротив, в государствах другой религии случается, что обе стороны не приходят к согласию и что религия обособлена от государственного принципа; мы часто встречаем, с одной стороны, религию, не признающую принципа свободы, с другой – государственное устройство, основанное на этом принципе. Когда говорят, что человек от природы добр, то тем самым утверждают принцип бесконечной важности; если мы остановимся на этой абстракции, то она будет препятствовать созданию какого бы то ни было государственного организма, ибо последний предполагает расчленение,

в котором ограничиваются обязанности и права. Упомянутая абстракция не допускает различия, которое неизбежно там, где есть организм и тем самым подлинная жизнь.

Названные принципы истинны, но их не следует принимать в их абстрактной форме. Знание того, что человек от природы, т.е. по своему понятию, добр, принадлежит новому времени. Однако независимо от того, останавливаются ли на этой абстракции или нет, может случиться, что этим принципам противостоит религия, которая не признает их, считает их неправомерными и признает правомерным только произвол. Тогда неизбежно возникает борьба, которую нельзя прекратить истинным способом. Религия требует отказа от воли; принцип же светского государства видит в ней основу; поэтому если утверждаются религиозные принципы, то правительства не могут не обратиться к насильственным методам, с помощью которых они либо оттесняют противостоящую им религию, либо рассматривают ее сторонников как партию. Религия в качестве церкви может, конечно,

39

проявить мудрость и видимость уступчивости, но тогда люди начинают ощущать *непоследовательность* – мир твердо держится определенной религии и вместе с тем проводит в жизнь противоположные принципы; сохранение верности данным принципам вместе с принадлежностью к данной религии – огромная *непоследовательность*. Например, французы, придерживающиеся в светской жизни принципа свободы, на деле перестали исповедовать католическую религию, ибо она ничем не может поступиться и требует во всем безусловного подчинения церкви. Религия и государство вступают, таким образом, в противоречие: в результате этого на религию перестают обращать внимание, предоставляя ей действовать по своему усмотрению. Религия становится частным делом людей, делом, не имеющим отношения к государственной сфере, а из этого следует вывод, что и религия в свою очередь не должна вмешиваться в дела государства. Установление названных принципов свободы исходит из того, что они истинны, будучи связаны с глубочайшим самосознанием человека. Однако если эти принципы в самом деле обнаружены разумом, то разум может установить их истину – в той мере, в какой они действительно истинны, а не только формальны, – и установить только благодаря тому, что возвращает их к познанию абсолютной истины, а она есть предмет одной только философии. Это познание должно быть полным и доходить до последнего анализа, ибо если познание не завершается в самом себе, оно открыто односторонности формализма; если же оно доходит до последней основы, то достигает того, что признано наивысшим, богом. Поэтому можно, конечно, сказать: пусть государство находится по одну сторону, религия – по другую; однако при этом легко может произойти, что эти принципы останутся односторонними. В настоящее время мы видим, как в мире утверждается принцип свободы, особенно в сфере государственного устройства. Эти принципы правильны, однако, взятые формально, они становятся предрассудком, поскольку познание здесь еще не достигло самой глубокой основы, где только и возможно примирение с субстанциальным как таковым.

Второе, что следует иметь в виду при рассмотрении указанной разорванности, заключается в следующем: если в основу положены принципы действительной свободы и они в процессе своего развития создают правовую систему, то из этого возникают данные, *позитивные* законы, которые получают форму юридических законов как таковых по отношению к индивидам. Сохранение действенности законодательства передается судебным инстанциям; тот, кто нарушает закон, привлекается к судебной ответственности, и в подобную *юридическую форму* полагается все существование целого. Ей противостоит тогда внутренняя *настроенность* людей, которая и является почвой религии. Таким образом, две стороны противостоя друг другу” обе они принадлежат действительности: позитивное законодательство и настроенность по отношению к ней.

Что касается государственного устройства, то существуют две *системы*: современная система, в которой *формально* сохраняются определения свободы и весь ее строй без какого-либо внимания к настроенности людей. Другая система, основанная на *образе мыслей и внутренней настроенности*, – это греческий принцип, который мы обнаруживаем в

его полном развитии в республике Платона. Здесь основу составляют немногочисленные сословия; целое покоится на *воспитании*, на образовании, которое ставит своей целью занятия наукой и философией. Господствовать должна философия, и ей надлежит привести человека к нравственности: все сословия должны быть участниками “целомудрия”, “самообуздания”, “нравственного равновесия”.

Обе стороны, настроенность и формальная конституция, *неразделимы* и не могут обойтись друг без друга. Однако в новое время возникла *односторонность*, кото

40

рая проявилась в том, что конституция должна основываться на самой себе, а убеждения, религия, совесть оттесняются на второй план в качестве безразличных факторов, поскольку государство не интересуется тем, каких убеждений и какой религии придерживаются индивидуумы. Вся односторонность этого проявляется с полной очевидностью в том, что законы применяются судьями, что все зависит от их добропорядочности, от их взглядов, так как законы не господствуют сами по себе, их господство осуществляется людьми. Осуществление закона – нечто конкретное; воля людей, их проникательность играют здесь важную роль. Интеллект субъекта часто выносит решение еще и потому, что гражданские законы охватывают широкий круг нарушений в целом и не могут рассмотреть все возможные случаи в их конкретности. Столь же односторонней является и настроенность для себя, и в этом недостаток республики Платона. В наши дни вообще никто больше не хочет доверять личным воззрениям, все стремятся к тому, чтобы жизнь регулировалась позитивными законами. Ярким примером этой односторонности могут служить события недавних времен: мы видели, как Францией управляли посредством религиозных убеждений, согласно которым государство было вообще бесправно и которые были враждебны действительности, праву и нравственности. В результате того, что религиозная совесть противоречила принципам государственного устройства, возникла последняя революция. Между тем, в соответствии с самим этим государственным устройством не следует придавать значения тому, какую религию исповедует индивидуум. Эта коллизия еще очень далека от своего разрешения.

Убеждения, настроенность человека не обязательно принимают форму религии; они могут сохранять известную неопределенность. Однако для тех, кого называют народом, последняя истина содержится не в форме мыслей и принципов; народ склонен считать правом лишь то, что ему дано как *определенное*, особенное. Эта определенность права и нравственности обретает для народа свое наиболее убедительное подтверждение только в форме *существующей религии*-, и если она не согласуется с принципами свободы, то образуется разрыв и неразрешенное противоречие – то враждебное отношение, которому не должно быть места в государстве. При Робеспьере Францией правил террор, и направлен он был против тех, кто по своим убеждениям не стремился к свободе, т.е. против тех, кто вызывал *подозрения*, а значит, казался опасным по своим убеждениям и образу мыслей. Подозрительными оказались и министры Карла X. По букве конституции, формально монарх не несет ответственности за управление государством, однако формальная сторона оказалась несостоятельной, и династия была свергнута. Таким образом, оказывается, что в формально разработанной конституции решающим моментом являются те самые убеждения, которые она устраняла и которые теперь с полным презрением к форме заявляют о себе. Именно от этого противоречия и от господствующего непонимания его и страдает наше время.

6. ЗАКОН ТРЕХ СТАДИЙ ИСТОРИИ

*О. Конт**

Изучая весь ход развития человеческого ума в различных областях его деятельности от его первоначального проявления до наших дней, я, как мне кажется, открыл великий основной закон, которому это развитие в силу неизменной необходимости подчинено и который может

быть твердо установлен либо путем рациональных доказательств, доставляемых познанием нашего организма, либо

* *Конт О.* Курс позитивной философии //Родоначальники позитивизма. Вып. 4. СПб., 1912. С. 1-6.

41

посредством исторических данных, извлекаемых при внимательном изучении прошлого. Этот закон заключается в том, что каждая из наших главных концепций, каждая отрасль наших знаний последовательно проходит три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное; состояние метафизическое или отвлеченное; состояние научное или позитивное. Другими словами, человеческий разум в силу своей природы в каждом из своих исследований пользуется тремя методами мышления, характер которых существенно различен и даже прямо противоположен: сначала методом теологическим, затем метафизическим и, наконец, позитивным. Отсюда возникают три взаимно исключающих друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность явлений; первая есть необходимый отправной пункт человеческого ума; третья его определенное и окончательное состояние; вторая предназначена служить только переходной ступенью.

В теологическом состоянии человеческий ум, направляя свои исследования главным образом на внутреннюю природу вещей, на первые и конечные причины всех поражающих его явлений, стремясь, одним словом, к абсолютному знанию, рассматривает явления как продукты прямого и непрерывного воздействия более или менее многочисленных сверхъестественных факторов, произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии мира.

В метафизическом состоянии, которое в действительности не что иное, как общее видоизменение теологического состояния, сверхъестественные факторы заменены отвлеченными силами, настоящими сущностями (олицетворенными абстракциями), нераздельно связанными с различными предметами, которым приписывается способность самостоятельно порождать все наблюдаемые явления, а объяснение явлений сводится к определению соответствующей ему сущности.

Наконец, в позитивном состоянии человеческий разум, признав невозможность достигнуть абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения Вселенной и от познания внутренних причин явлений и всецело сосредоточивается, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, на изучении их действительных законов, т.е. неизменных отношений последовательности и подобия. Объяснение фактов, приведенное к его действительным пределам, является отныне только установлением связи между различными частными явлениями и некоторыми общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки.

Теологическая система достигла наивысшего доступного ей совершенства, когда она поставила провиденциальное действие единого существа на место разнородных вмешательств многочисленных, не зависящих друг от друга божеств, существование которых первоначально предполагалось. Точно также и крайний предел метафизической системы состоит в замене различных частных сущностей одной общей великой сущностью, *природой*, рассматриваемой как единственный источник всех явлений. Равным образом совершенство, к которому постоянно, хотя, весьма вероятно, безуспешно стремится позитивная система, заключается в возможности представить все наблюдаемые явления как частные случаи одного общего факта, как, например, тяготение.

Это общее изменение человеческого разума может быть теперь легко установлено весьма осязательным, хотя и косвенным, путем, а именно рассматривая развитие индивидуального ума. Так как в развитии отдельной личности и целого вида отправной пункт необходимо должен быть один и тот же, то главные фазы первого должны представлять основные эпохи второго. И не вспомнит ли каждый из нас, оглянувшись на свое собственное прошлое, что он по отношению к своим важнейшим понятиям был *теологом* в детстве, *метафизиком* в

юности и *физиком* в зрелом возрасте? Такая проверка доступна теперь всем людям, стоящим на уровне века.

42

Но кроме общего или индивидуального прямого наблюдения, доказывающего справедливость этого закона, я должен в этом кратком обзоре особенно указать еще на теоретические соображения, заставляющие чувствовать его необходимость. Наиболее важное из этих соображений, почерпнутое в самой природе предмета, заключается в том, что во всякую эпоху необходимо иметь какую-нибудь теорию, которая связывала бы отдельные факты; создавать же теории на основании наблюдений было, очевидно, невозможно для человеческого разума в его первоначальном состоянии.

Все здравомыслящие люди повторяют со времени Бэкона, что только те знания истинны, которые опираются на наблюдения. Это основное положение, очевидно, бесспорно применять, как это и следует делать, к зрелому состоянию нашего ума. Но относительно образования наших знаний не менее очевидно, что человеческий разум первоначально не мог и не должен был мыслить таким образом. Ибо, если, с одной стороны, всякая позитивная теория должна быть основана на наблюдениях, то, с другой – для того, чтобы заниматься наблюдением, наш ум нуждается уже в какой-нибудь теории.

Таким образом, под давлением, с одной стороны, необходимости делать наблюдения для образования истинных теорий, а с другой – не менее повелительной необходимости создавать себе какие-нибудь теории для того, чтобы иметь возможность заниматься последовательным наблюдением, человеческий разум должен был оказаться с момента своего рождения в заколдованном кругу, из которого он никогда не выбрался бы, если бы ему, к счастью, не открылся естественный выход благодаря самопроизвольному развитию теологических понятий, объединивших его усилия и давших пищу его деятельности. Таково независимо от связанных с ним важных социальных соображений, которых я не могу теперь касаться, основное положение, доказывающее логическую необходимость чисто теологического характера первоначальной философии.

Эта необходимость становится еще более осязательной, если обратить внимание на полное соответствие теологической философии с самой природой тех исследований, на которых человеческий разум в своем младенчестве преимущественно сосредоточивает свою деятельность.

В самом деле, что наш ум в этом первоначальном состоянии ставит себе настойчивее всего именно наиболее недоступные нашим познавательным средством вопросы, как-то: о внутренней природе вещей, о происхождении и цели всех явлений, между тем как все действительно разрешимые проблемы считаются почти недостойными серьезных размышлений. Причину этого явления легко понять: ибо только благодаря опыту мы могли познать размер наших сил, и если бы человек вначале не имел о них преувеличенного мнения, они никогда не могли бы достигнуть того развития, к которому они способны. Этого требует наша организация. Как бы то ни было, представим себе, насколько это возможно, такое всеобщее и так резко выраженное настроение умов и зададимся вопросом, какой прием встретила бы в ту эпоху позитивная философия, предполагая, что она могла бы тогда образоваться, высшая цель которой состоит в отыскании законов явлений и главная характеристическая черта которой заключается именно в признании недоступными для человеческого разума всех возвышенных тайн, удивительно просто и легко объясняемых до малейших подробностей теологической философией?

То же самое можно сказать, рассматривая с практической точки зрения природу исследований, занимающих первоначально человеческий ум. В этом отношении они сильно привлекают человека перспективой неограниченной власти над внешним миром, как бы всецело предназначенным для нашего пользования и находящимся во всех своих явлениях в тесных и непрерывных отношениях с нашим существованием. Все эти несбыточные надежды, все эти преувеличенные представления о

значении человека во Вселенной, которые порождает теологическая философия и которые падают при первом прикосновении позитивной философии, являются вначале тем позитивным стимулом, без которого совершенно нельзя было бы понять первоначальную решимость человеческого разума взяться за трудные исследования.

Мы теперь так далеки от этих первоначальных настроений, по крайней мере по отношению к большинству явлений, что нам трудно ясно представить себе силу и необходимость подобных соображений. Человеческий рассудок теперь настолько созрел, что мы предпринимаем трудные научные изыскания, не имея в виду никакой посторонней цели, способной сильно действовать на воображение, вроде той, которой задавались астрологи или алхимики. Наша умственная деятельность в достаточной степени возбуждается одной надеждой открыть законы явлений, простым желанием подтвердить или опровергнуть какую-нибудь теорию. Но так не могло быть в младенческом состоянии человеческого разума. Без увлекательных химер астрологии, без могущественных обманов алхимии, где, например, почерпнули бы мы постоянство и усердие, необходимые для длинного ряда наблюдений и опытов, которые позже послужили фундаментом для первых позитивных теорий того и другого класса явлений.

Так как во избежание неясности идей уместно точно определить эпоху зарождения позитивизма, я укажу на эпоху сильного подъема человеческого разума, вызванного два века тому назад соединенным влиянием правил Бэкона, идей Декарта и открытий Галилея, как на момент, когда дух позитивной философии стал проявляться как очевидное противоположение теологическим и метафизическим воззрениям. Именно тогда позитивная философия окончательно освободилась от примеси-суеверия и схоластики.

Начиная с этой памятной эпохи, поступательное движение позитивной философии и падение философии теологической и метафизической определилось чрезвычайно ясно. Это положение вещей стало, наконец, столь очевидным, что теперь каждый понимающий дух времени наблюдатель должен признать, что человеческий ум предназначен для позитивных исследований и что он отныне бесспорно отказался от тех бессмысленных учений и предварительных методов, которые могли бы удовлетворять на первой ступени его развития. Таким образом, этот основной переворот должен необходимо совершиться во всем своем объеме. И если позитивизму еще остается сделать какое-либо крупное завоевание, если не все области умственной деятельности им захвачены, то можно быть уверенным, что и там преобразование совершится, как оно совершилось во всех других областях.

Таким образом, все сводится к простому вопросу: обнимает ли теперь позитивная философия, постепенно получившая за последние два века столь широкое распространение, все виды явлений? На это, бесспорно, приходится ответить отрицательно. В самом деле, в только что названных главных категориях естественных явлений — астрономических, физических, химических и физиологических замечается существенный пробел, а именно отсутствуют социальные явления, которые, хотя и входят неявно в группу физиологических явлений, заслуживают — как по важности своей, так и вследствие особенных трудностей их изучения выделения в особую категорию.

Эта последняя группа понятий, относящаяся к наиболее частным, наиболее сложным и наиболее зависящим от других явлений, должна была в силу одного этого обстоятельства совершенствоваться медленнее всех остальных, даже если бы не было тех неблагоприятных условий, которые мы рассмотрим позднее. Как бы то ни было, очевидно, что социальные явления еще не вошли в сферу позитивной философии. Теологические и метафизические методы, которыми при изучении других видов явлений никто теперь не пользуется ни как средством исследования,

ни даже как приемом аргументации, до сих пор, напротив, исключительно употребляются в том и в другом отношении при изучении социальных явлений, хотя недостаточность этих

методов вполне сознается всеми здравомыслящими людьми, утомленными бесконечной и пустой тяжбой между божественным правом и главенством народа.

Итак, вот крупный, но, очевидно, единственный пробел, который надо заполнить, чтобы завершить построение позитивной философии. Теперь, когда человеческий разум создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается для завершения системы наук наблюдения основать *социальную физику*. Такова ныне самая большая и настоящая во многих отношениях потребность нашего ума и такова, осмеливаюсь это сказать, главная и специальная цель этого курса.

Когда это условие будет в действительности выполнено, современная философская система во всей своей совокупности будет, наконец, поставлена на прочное основание; ибо тогда будут установлены пять главных категорий явлений – астрономических, физических, химических, физиологических и социальных, которые, очевидно, обнимут все доступные наблюдению явления.

Теологическая стадия (или фиктивная)*

В их первоначальном проявлении, неминуемо теологическом, все наши умозрения сами собой выражают характерное предпочтение наиболее неразрешимым вопросам, наиболее недоступным всякому исчерпывающему исследованию предметам.

В силу контраста, который должен в наше время с первого взгляда казаться необъяснимым, но который, в действительности, был тогда в полной гармонии с истинно младенческим состоянием нашего ума, человеческий разум в то время, когда он еще неспособен разрешать простейшие научные проблемы, жадно и почти исключительно ищет начала всех вещей, стремится найти либо начальные, либо конечные, основные причины различных поражающих его явлений и основной способ их возникновения – словом, стремится к абсолютному знанию. Эта примитивная способность естественно удовлетворяется, насколько этого требует такое состояние, и даже, насколько она действительно могла бы когда-либо удовлетворяться, благодаря нашему извечному стремлению все облекать в человеческие образы, уподобляя всякие наблюдаемые нами явления тем, которые мы сами производим, и которые в силу этого начинают нам казаться, вследствие сопровождающей их непосредственной интуиции, достаточно известными. Для того чтобы лучше понять чисто теологический дух, являющийся результатом все более и более систематического развития этого первобытного состояния, не нужно ограничиваться рассмотрением его в последнем фазисе, заканчивающемся на наших глазах у наиболее передовых народов, но представляющим далеко не наиболее характерным, – необходимо бросить истинно философский взгляд на весь его естественный ход, дабы оценить его основное тождество во всех последовательно свойственных ему трех главных формах.

Наиболее непосредственным и наиболее резко выраженным фазисом является собственно фетишизм, преимущественно заключающийся в том, что всем внешним телам приписывается жизнь, существенно аналогичная нашей, но почти всегда более энергичная, вследствие их обыкновенно более сильного действия. Поклонение небесным светилам характеризует наиболее возвышенную ступень этой первой теологической стадии, вначале едва отличающейся от умственного состояния, на котором останавливаются высшие породы животных. Хотя эта первая форма

* *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 1910. С. 3-7.

45

теологической философии постоянно с очевидностью выступает в интеллектуальной истории всех наших обществ, она господствует теперь непосредственно только среди самой немногочисленной из трех великих рас, составляющих человеческий род.

В своем втором основном фазисе, теологическое мышление, отливаясь в настоящий политеизм, очень часто смешиваемый современными народами с предыдущей стадией, – ясно представляет свободное умозрительное преобладание воображения, между тем как раньше инстинкт и чувства имели перевес в человеческих теориях. Первоначальная философия

подвергается в этом состоянии наиболее глубокому преобразованию, какому только доступна совокупность ее реального назначения, – преобразованию, выражающемуся в том, что материальные предметы, наконец, лишаются навязанной им жизни, мистически переносимой на разные вымышленные, обыкновенно невидимые существа, непрерывное активное вмешательство которых становится отныне прямым источником всех внешних, а затем даже и человеческих явлений.

Именно на протяжении этого характерного фазиса, еще недостаточно теперь оцененного, нужно, главным образом, изучать теологический дух, который здесь развивается столь полно и однородно, как никогда после: это время является во всех отношениях временем его наибольшего расцвета, одновременно умственного и социального. Большинство нашего рода не вышло еще из этой стадии, на которой упорно продолжает оставаться теперь, кроме выдающейся части черной расы и наиболее передовой части белой, наиболее многочисленная из трех человеческих рас.

В третьем теологическом фазисе *монотеизм*, в собственном смысле слова, начинает собой неизбежный упадок первоначальной философии, которая, вполне сохраняя за собой в течение долгого времени большое социальное влияние, хотя более кажущееся, чем действительное, – претерпевает отныне быстрое уменьшение ее интеллектуального значения, в силу естественного следствия, само собою вытекающего из характерного упрощения, благодаря которому разум начинает все более и более сокращать прежнее господство воображения, давая постепенно развиваться до тех пор почти незаметному всеобщему чувству, говорящему о необходимом подчинении всех явлений неизменным законам. Эта крайняя форма предварительного порядка вещей в ее чрезвычайно различных и даже совершенно несогласимых видах продолжает еще оставаться более или менее прочной у громадного большинства белой расы. Но, хотя наблюдение ее должно было быть, таким образом, более легким, тем не менее личные предубеждения, мешающие достаточно разумному и достаточно беспристрастному ее сравнению с двумя предыдущими формами, слишком часто препятствуют и теперь ее справедливой оценке.

Каким бы несовершенным не должен казаться теперь такой философский метод, весьма важно неразрывно связать нынешнее состояние человеческого разума со всем рядом его предшествовавших состояний, признавая, что теологический метод должен был быть долгое время столь же необходимым, как и неизбежным. Ограничиваясь здесь простой умственной оценкой, было бы прежде всего излишне долго останавливаться на невольной тенденции, которая даже теперь совершенно очевидно увлекает нас к тому, чтобы давать объяснения по существу теологические, коль скоро мы хотим непосредственно коснуться недоступной тайны основного способа образования явлений и, в особенности, образования тех, реальные законы которых мы еще не знаем. Наиболее выдающиеся мыслители могут констатировать в тех случаях, когда это незнание мгновенно сочетается у них с какойлибо ярко выраженной страстью, – их собственное естественное расположение к наиболее наивному фетишизму. Если же все теологические объяснения подверглись у новых западно-европейских народов возрастающей и разрушительной критике, то

это единственно потому, что таинственные исследования, которые имеют в виду эти объяснения, были все более отвергаемы, как совершенно недоступные нашему уму, постепенно привыкшему непреложно заменять их знаниями, более действительными и более соответствующими нашим истинным потребностям. Даже в эпоху, когда истинный философский дух одержал верх в вопросах, касающихся наиболее простых явлений и столь легкого предмета, как элементарная теория столкновения тел, – памятный пример Мальбранша напомнит всегда о необходимости прибегать к непосредственному и постоянному вмешательству сверхъестественной силы всякий раз, когда пытаются восходить к первопричине какого-либо события. Но с другой стороны, такие попытки, насколько ребяческими они теперь справедливо ни казались, составляют поистине единственное первоначальное средство определять непрерывный подъем человеческих умозрений и само

собой освобождают наш ум из грубого порочного круга, в котором они по необходимости были заключены сначала вследствие коренного противодействия двух одинаково настоятельных условий. Ибо, если современные народы должны были провозгласить невозможность основать какую-либо прочную теорию иначе, как на достаточном фундаменте соответственных наблюдений, то не менее бесспорно, что человеческий разум не мог бы никогда сочетать, ни даже собрать эти необходимые материалы, если бы он не руководствовался всегда некоторыми предварительно установленными спекулятивными взглядами.

Эти первобытные концепции могли, очевидно, явиться продуктом только философии, по своей природе чуждой всякой сколько-нибудь продолжительной подготовки и способной, так сказать самопроизвольно, возникать под единственным давлением непосредственного инстинкта, как бы нелепы ни были умозрения, лишенные таким образом всякого реального основания. Таково счастливое преимущество теологических принципов, без которых, необходимо это признать, наш ум не мог бы никогда выйти из своего первоначального оцепенения и которые одни только могли позволять, руководя его спекулятивной деятельностью, постепенно подготовить лучший строй мысли. Этой основной способности, впрочем, сильно благоприятствовала врожденная склонность человеческого разума к неразрешимым вопросам, которыми преимущественно занималась эта первобытная философия. Мы могли познать объем наших умственных сил, и, следовательно, разумно ограничить их назначение, лишь после достаточного упражнения. А это необходимое упражнение могло сначала иметь место в особенности относительно наиболее слабых способностей нашей природы, без страстности, которая присуща таким исследованиям, где столько плохо просвещенных голов упорно продолжают еще искать наиболее быстрого и наиболее полного решения самых обычных вопросов. Дабы победить нашу врожденную косность, нужно было даже долгое время прибегать к заманчивым иллюзиям, самопорождаемым такой философией, о почти бесконечной власти человека видоизменять по своему желанию мир, рассматриваемый тогда как устроенный главным образом в интересах человека и о том, что никакой великий закон не мог еще избавиться от верховного произвола сверхъестественных влияний. Едва прошло три века, как у избранной части человечества астрологические и алхимические надежды – последний научный след этого первобытного мышления действительно перестали служить мотивом для повседневного накопления соответствующих наблюдений, как это показали Кеплер и Бертоле.

Решающее значение этих различных интеллектуальных мотивов могло быть, сверх того, сильно подкреплено, если бы характер этого трактата позволил мне в достаточной мере указать непреодолимое влияние важных социальных потребностей, которые я надлежащим образом рассмотрел в моем вышеупомянутом сочинении. Можно, таким образом, сначала вполне доказать, насколько теологический дух должен был долгое время быть необходимым в особенности для постоян

47

ного сочетания моральных и политических идей еще в более сильной степени, чем для всяких других сочетаний идей, как в силу их большей сложности, так и потому, что соответственные явления, первоначально очень слабо выраженные, смогли приобрести заметное развитие лишь после чрезвычайно продолжительного роста цивилизации. Странной непоследовательностью, едва объяснимой бессознательной критической тенденцией нашего времени, является: стремление признавать, что древние не могли рассуждать о простейших предметах иначе как в теологическом духе, и в то же время отрицать, в особенности у политиков, наличность настоящей потребности в аналогичном образе мышления в области социальных вопросов. Но нужно, кроме того, понять, хотя я не могу установить это здесь, что эта первоначальная философия была не менее необходимой как для предварительного развития нашей общественности, так и для подъема наших умственных сил, либо с целью примитивного построения известных общих доктрин, без которых

социальная связь не могла бы приобрести ни обширности, ни постоянства, либо для само собой осуществляемого единства мыслимого тогда духовного авторитета.

...Этот первоначальный образ мышления, действительно соответствующий младенческому состоянию человечества, резко отличается во всех отношениях от того направления ума, которое, как мы увидим, отвечает зрелому состоянию человеческой мысли, и это различие слишком глубоко для того, чтобы постепенный переход от одного метода к другому мог впервые совершиться как у индивида, так и у целого рода, без возрастающей помощи посредствующей философии, по существу ограниченной этой временной функцией. Такого специального участия собственно метафизической стадии в основной эволюции нашего ума, который, не терпя резких изменений, – может таким образом подниматься почти незаметно от чисто теологического до открыто позитивного состояния, хотя это двусмысленное положение по существу приближается гораздо более к первому, чем ко второму.

Теперь очень легко наблюдать этот способ философствования, который, оставаясь еще преобладающим в области наиболее сложных явлений, дает ежедневно, даже в наиболее простых и наименее отсталых теориях, столько заметных следов его долгого господства¹.

7. РЕЛИГИОЗНОЕ ОТЧУЖДЕНИЕ

К. Маркс*

Экономическо-философские рукописи 1844 года

...Чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит. Точно так же обстоит дело и в религии. Чем больше человек вкладывает в бога, тем меньше остается в нем самом. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету...

¹Почти все обычные объяснения, относящиеся к социальным явлениям, большая часть объяснений, касающихся интеллектуального и морального человека, огромная часть наших физиологических или медицинских теорий и даже много химических теорий и т.д. напоминают еще странный способ философствовать, который по поводу, например, *усыпительного свойства* опия, так забавно, но без сильного преувеличения охарактеризовал Мольер, сообразно решительному удару, нанесенному Декартом всякой системе сущностей.

* Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 560-561, 563, 567-568; Маркс К., Энгельс Ф. 2-е изд. Т. 1. С. 388, 389, 392-393, 394, 414-415, 422-423; Т. 23. С. 82, 89-90.

48

Самоотчуждение рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает внешнее существование, но еще и то значение, что его труд существует вне его, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится самостоятельной противостоящей ему силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая.

...Подобно тому как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействуют на индивидуума независимо от него самого, т.е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя.

Теперь посмотрим, как это понятие отчужденного, самоотчужденного труда выражено и представлено в реальной действительности. Если продукт труда мне чужд, если он противостоит мне в качестве чуждой силы, кому же в таком случае он принадлежит? Если моя собственная деятельность принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, кому же принадлежит она в таком случае?

Некоторому *иному*, чем я, существу. Что же это за существо? Не боги ли? Правда, на первых порах главная производственная деятельность, например строительство храмов и т.д. в Египте, в Индии, в Мексике, шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам. Однако боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяином и *природа*. Да и каким противоречием было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет себе природу и чем больше чудеса богов становятся излишними благодаря чудесам промышленности, тем больше человек должен был бы в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом!

Чуждым существом, которому принадлежит труд и продукт труда, существом, на службе которого оказывается труд и для наслаждения которого создается продукт труда, таким существом может быть лишь сам *человек*.

Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему*. Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять *наслаждение* и жизнерадостность. Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком.

...понятие *самоотчужденного труда (самоотчужденной жизни)* мы получили, исходя из политической экономии, как результат *движения частной собственности*. Но анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина самоотчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги *первоначально* являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия.

Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т.д. суть лишь особые виды производства и подчиняются его всеобщему закону. Поэтому положительное упразднение частной собственности, как присвоение человеческой жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения, т.е. возвращение человека из религии, семьи, государства и т.д. к своему человеческому, т.е. общественному бытию. Религиозное отчуждение как таковое происходит лишь в сфере сознания, в сфере внутреннего мира человека, но экономическое отчуждение есть отчуждение действительной жизни, — его упразднение охватывает поэтому обе стороны.

49

К еврейскому вопросу

...Так как бытие религии есть бытие несовершенства, то источник этого несовершенства надо искать лишь в *сущности* самого государства. Религия для нас уже не *причина* мирской ограниченности, а лишь ее *проявление*. Поэтому мы объясняем религиозные путы свободных граждан государства их мирскими путями. Мы не утверждаем, что граждане государства должны покончить со своей религиозной ограниченностью, чтобы уничтожить свои мирские путы. Мы утверждаем, что они покончат со своей религиозной ограниченностью только тогда, когда уничтожат свои мирские путы. Мы не превращаем мирские вопросы в *теологические*. Мы превращаем теологические вопросы в мирские. После того как историю достаточно долго объясняли суевериями, мы суеверия объясняем историей. Вопрос об *отношении политической эмансипации к религии* становится для нас вопросом об *отношении политической эмансипации к человеческой эмансипации*. Мы критикуем бессилие политического государства в отношении религии, критикуя политическое государство в его *мирской* форме, *независимо* от его бессилия в отношении религии. В противоречии между государством и *определенной религией*, например, *иудейством*, — мы раскрываем человеческий характер этого противоречия, как противоречия между государством и *определенными мирскими* элементами, противоречия между государством и *религией вообще*, как противоречия между государством и его *предпосылками* вообще.

Политическая эмансипация иудея, христианина, *религиозного* человека вообще, есть эмансипация *государства* от иудейства, от христианства, от *религии* вообще. На свой лад, тем способом, который соответствует его сущности, государство эмансипируется от религии как *государство*, когда оно эмансипируется от *государственной религии*, т.е. когда государство как государство не отстаивает никакой религии, а, напротив, отстаивает себя как государство. *Политическая* эмансипация от религии не есть доведенная до конца, свободная от противоречий эмансипация от религии, потому что политическая эмансипация не есть доведенный до конца, свободный от противоречий способ *человеческой* эмансипации.

... Государство, таким образом, может совершенно эмансипироваться от религии даже тогда, когда *преобладающее большинство* еще остается религиозным. А преобладающее большинство не перестает быть религиозным оттого, что оно остается религиозным только *privatum* (в качестве частных лиц – лат.).

Но ведь отношение государства, особенно *республики*, к религии есть не что иное, как отношение *людей*, образующих государство, к религии. Отсюда следует, что человек освобождается от какого-либо ограничения через *посредство государства*, освобождается *политически*, когда, в противоречии с самим собой, он возвышается над этим ограничением *абстрактным* и *ограниченным*, частичным образом. Далее следует, что человек, освобождаясь *политически*, достигает свободы *окольным путем*, через *посредствующее* – хотя и *необходимое* – звено. Отсюда же следует, наконец, что человек даже тогда, когда он при посредстве государства объявляет государство атеистом, все еще остается религиозноограниченным именно потому, что признает себя самого лишь окольным путем, лишь с помощью посредствующего звена. Религия и есть признание человека окольным путем, признание через *посредника*. Государство есть посредник между человеком и свободой человека. Как Христос есть посредник, на которого человек перекладывает всю свою божественность, всю свою *религиозную ограниченность*, так и государство есть посредник, в которого он вкладывает всю свою небожественность, всю свою *человеческую свободу*.

50

Человек *политически* эмансипируется от религии тем, что изгоняет ее из сферы публичного права и переносит ее в сферу частного права. Она уже не является духом *государства*, где человек – хотя и в ограниченной степени, в особой форме и в особой сфере – ведет себя как родовое существо, в сообществе с другими людьми; она стала духом гражданского общества, сферы эгоизма, где царит *bellum omnium contra omnes* (война всех против всех – афоризм Т. Гоббса). Ее сущность выражает уже не *общность*, а *различие*. Религия стала выражением *отделения* человека от той *общности*, к которой он принадлежит, от себя самого и других людей, – чем и была *первоначально*. Она является всего только абстрактным исповеданием особой превратности, *частной прихоти*, произвола. Так, бесконечное дробление религии в Северной Америке даже *внешним образом* придает религии форму чисто индивидуального дела. Она низвергнута в сферу всех прочих частных интересов и изгнана из политической общности как таковой. Но не следует обманывать себя насчет границ политической эмансипации. Раздвоение человека на *публичного* и *частного* человека, *перемещение* религии из государства в гражданское общество, это не какая-то отдельная ступень политической эмансипации, а ее *завершение*; политическая эмансипация, следовательно, столь же мало уничтожает *действительную* религиозность человека, как мало она и стремится ее уничтожить.

Так называемое христианское государство есть христианское отрицание государства, но отнюдь не государственное осуществление христианства. Государство, которое еще исповедует христианство в форме религии, не исповедует его еще в форме государства, ибо такое государство еще относится к религии религиозно, т.е. не является *действительным осуществлением* человеческой основы религии, так как оно еще вызывает к *недействительности*, к *воображаемому* образу этой человеческой сущности. Так

называемое христианское государство является *несовершенным* государством, и христианская религия служит *восполнением и освящением* его несовершенства. Поэтому религия необходимо становится для него *средством*, и христианское государство есть государство *лицемерия*. Большая разница, рассматривает ли религию, как одну из своих *предпосылок*, *завершенное* государство вследствие несовершенства, заключенного в общей *общности* государства, или же религию объявляет своей *основой* *незавершенное* государство вследствие несовершенства, заключенного в его *особом существовании* как государства несовершенного. В последнем случае религия становится *несовершенной политикой*. В первом случае в религии обнаруживается несовершенство, присущее даже завершенной *политике*. Так называемое христианское государство нуждается в христианской религии, чтобы восполнить себя *как государство*. Демократическое же государство, действительное государство, не нуждается в религии для своего политического восполнения. Напротив, оно может абстрагироваться от религии, ибо в нем осуществлена мирским способом человеческая основа религии. Так называемое христианское государство относится к религии политически, а к политике религиозно. Низводя государственные формы к видимости оно в той же степени низводит к видимости и религию.

К критике гегелевской философии права. Введение

Для Германии *критика религии* по существу окончена, а критика религии предпосылка всякой другой критики.

Земное существование заблуждения скомпрометировано, раз опровергнута его *небесная oratio pro aris et focis* (речь в защиту алтарей и очагов – самоапология). Человек, который в фантастической действительности неба искал некое сверхче

51

ловеческое существо, а нашел лишь *отражение* себя самого, не пожелает больше находить только *видимость* самого себя, только нечеловека – там, где он ищет и должен искать свою истинную действительность.

Основа иррелигиозной критики такова: *человек создает религию*, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но *человек* – не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они – *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* (вопрос чести – лат.), его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной усладой которого является религия.

Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа.

Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть *требование отказа от такого положения*, которое *нуждается в иллюзиях*. Критика религии есть, следовательно, в зародыше *критика той юдоли плача*, священным ореолом которой является религия.

Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы – не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек;

чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого.

Задача истории, следовательно, – с тех пор как исчезла правда потустороннего мира, – утвердить *правду потустороннего мира*. Ближайшая *задача философии*, находящейся на службе истории, состоит – после того как разоблачен *священный образ* человеческого самоотчуждения – в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его *несвященных* образах. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии – в критику права, критика теологии – в критику политики*.

...Критика религии завершается учением, что *человек – высшее существо для человека*, завершается, следовательно, *категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения*, в которых человек является униженным, поработленным, беспомощным, презренным существом...

...Но если протестантизм не дал правильного решения задачи, то все же он правильно поставил ее. Речь теперь шла уже не о борьбе мирянина с *попом вне мирянина*, а о борьбе со своим *собственным внутренним попом*, со своей *поповской натурой*. И если протестантское превращение немца-мирянина в попа эмансипировало светских пап, *князей*, со всей их кликой – привилегированными и филисте

52

рами, – то философское превращение немца, проникнутого поповским духом, в человека будет эмансипацией *народа*. Но подобно тому как эмансипация не должна остановиться на князьях, так и *секуляризация* имуществ не остановится на *захвате церковных имуществ*, который раньше других был осуществлен лицемерной Пруссией. Тогда Крестьянская война, это наиболее радикальное событие немецкой истории, разбилось о теологию. Ныне, когда сама теология разбита, наиболее резкое проявление несвободы в немецкой истории – наш *status quo* – разобьется о философию...

Капитал Критика политической экономии Том первый

...Таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому *guir pro guo* (появлению одного вместо другого) продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными. Так световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз. Но при зрительных восприятиях свет действительно отбрасывается одной вещью, внешним предметом, на другую вещь, глаз. Это – физическое отношение между физическими вещами. Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей. Это – лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук. Это я называю фетишизмом, который присущ продуктам труда, коль скоро они производятся как товары, и который, следовательно, неотделим от товарного производства.

Для общества производителей, всеобщее общественное производственное отношение которого состоит в том, что производители относятся здесь к своим продуктам труда как к товарам, следовательно как к стоимостям, и в этой вещной форме частные их работы относятся друг к другу как одинаковый человеческий труд, – для такого общества наиболее

подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т.д. При древнеазиатских, античных и т.д. способах производства превращение продукта в товар, а следовательно, и бытие людей как товаропроизводителей играют подчиненную роль, которая, становится тем значительнее, чем далее зашел упадок общинного уклада жизни. Собственно торговые народы существуют, как боги Эпикура, лишь в межмировых пространствах древнего мира или – как евреи в порах польского общества. Эти древние общественно-производственные организмы несравненно более просты и ясны, чем буржуазный, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественнородовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения. Условие

53

их существования- низкая ступень развития производительных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях. Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т.е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем. Но для этого необходима определенная материальная основа общества или ряд определенных материальных условий существования, которые представляют собой естественно выросший продукт долгого и мучительного процесса развития.

8. ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА: ЦЕРКОВЬ И МИР

С. Франк*

Момент “должного”, начало, нормирующее общественные отношения и идеально их определяющее, существует в двух формах: в форме права и в форме нравственности. Как объяснить этот странный факт, что человеческое поведение, человеческая воля и отношения между людьми подчинены не одному, а двум разным законодательствам, которые по своему содержанию в значительной мере расходятся между собой, что ведет к бесчисленным трагическим конфликтам в человеческой жизни? Многочисленные социальные реформаторы постоянно восставали и восстают против непонятной и, как им представляется, нелепой и губительной двойственности и пытаются охватить всю общественную жизнь без изъятия одним законом – обычно законом нравственным (типичным образцом здесь является нравственное учение Льва Толстого); однако попытки их всегда разбиваются о какую-то роковую необходимость; и, продумывая и в особенности пытаясь их осуществить до конца, мы невольно приходим к убеждению, что попытки эти, несмотря на всю их естественность и рациональную оправданность, в чем-то противоречат коренным, неустранимым свойствам человеческой природы. Холодный и жестокий мир права, с присущим ему узаконением эгоизма и грубым принуждением, резко противоречит началам свободы и любви, образующим основу нравственной жизни; и все же всякая попытка совсем отменить право и последовательно подчинить жизнь нравственному началу приводит к результатам еще худшим, чем правовое состояние, – к разнузданию самых темных и низменных сил человеческого существования, благодаря чему жизнь грозит превратиться в чистый ад. Как объяснить эту странную двойственность, проникающую всю общественную жизнь человека?

Право и нравственность

Большинство господствующих теорий, пытающихся отчетливо рационально отграничить эти два начала друг от друга, усматривая основания и их различия то в различии предметов и областей, на которые они направлены (например, обычное учение, что право нормирует внешнее поведение и отношения между людьми,

Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Он же. Духовные основы общества. М., 1992. С. 80-98.

54

нравственность же определяет внутренний мир человеческих побуждений, – учение, варианты которого мы встречаем и у Канта, и у Гегеля), то в различном характере самих норм (ср. известную теорию Петражицкого, согласно которой нравственность есть сфера односторонних норм, определяющих обязанность без чьего-либо соответствующего права, право же – двустороннее отношение, где обязанности соответствует притязание другого лица), не достигает своей цели. Мы не можем здесь входить в подробное критическое их рассмотрение. Мы ограничиваемся общим указанием, что различие, устанавливаемое преобладающими теориями, либо вообще не совпадает с подлинным различием между правом и нравственностью, а с ним перекрещивается, либо же в лучшем случае касается некоторых производных признаков, не захватывая существа отношения. Трудность и проблематичность отношения в том и заключается, что и право, и нравственность суть законодательства, принципиально охватывающие всю человеческую жизнь и проистекающие в последнем счете из совести человека, из сознания должного и потому неразличимые друг от друга ни по своему предмету, ни по своему происхождению; с одной стороны, нравственность касается не только внутренней жизни человека и не только личных отношений между людьми, но в принципе – всех отношений между людьми вообще (существует и политическая мораль, и мораль в коммерческих делах и т.п.); и, с другой стороны, право, прежде всего в качестве начала “должного” вообще, касается тоже не внешнего поведения – внешнее действие человека как чисто физическое явление вообще не подчинено идеальному началу должного, а направлено на волю человека и затем – поскольку мы не останавливаемся на производном праве, заимствующем свою силу от авторитетности государственной власти, а восходим к первичному праву, несущему свою обязательность в самом себе, – оно так же, как нравственность, имеет своим источником и носителем совесть, свободное внутреннее сознание правды – как это было показано выше.

Продумывая до конца это проблематичное отношение, в котором оба начала как-то неразлично переливаются друг в друга, необходимо прийти к выводу, что, поскольку мы мыслим оба начала под формой “закона” или “нормы”, мы не можем вообще установить отчетливого логического, качественного различия между ними; в лучшем случае здесь будет обнаруживаться различие лишь количественное, по степени; некоторые нормы нам будут казаться в большей мере нравственными, чем правовыми, другие – наоборот (как, например, с одной стороны, норма “не убий” и, с другой – норма “плати свои долги”). Но ведь и такое чисто относительное различие по степени в конкретных нормах и отношениях предполагает отчетливое логическое различие самых принципов, которые служат здесь критериями, и не избавляют нас от необходимости искать это различие. Последнее, однако, может быть найдено, лишь если мы выйдем за пределы “нормы” или “закона” как формы права и нравственности.

Весьма существенно, что это различие вообще отнюдь не всегда существовало в общественной жизни и признавалось человеческим сознанием. Во всяком древнем быту, на первых стадиях общественной жизни при элементарности и недифференцированности духовной жизни это различие принципиально отсутствует. В Ветхом завете один “закон”, имеющий характер священного закона как веления Бога, охватывал и преимущественно нравственные предписания десяти заповедей, и все гражданские и государственные отношения, и правила ритуала, и даже требования гигиены. Во всех первобытных обществах единое обычное право, имеющее всегда сакральный характер, нормирует человеческие отношения, и в нем неразлично и безраздельно сполна выражается нравственно-правовое

сознание человека. Античный мир, правда, знал различие между “естественным”, внутренне авторитетным, божественным по своему происхождению правом и правом положительным, исходящим от государственной власти или от условного соглашения между людьми (это

55

различие, впервые намеченное у Гераклита, развито софистами и художественно изображено в “Антигоне” Софокла), но различие между правом и нравственностью в нашем смысле этих понятий было ему неведомо. В сущности, сознание этого различия с достаточной определенностью и интенсивностью возникает лишь с христианством и есть плод христианского непонимания. В словах “воздайте кесарю кесарево, а Богу – Богово” впервые резко утверждено это различие.

Вдумываясь в это происхождение рассматриваемой двойственности ближайшим образом усматриваем ее существо в двойном отношении человеческого духа к идеалу, к должному. “Должное”, с одной стороны, непосредственно дано человеческому духу, во всей своей абсолютности живет в нем и говорит внутри его самого и, с другой стороны, является человеческому духу как начало трансцендентно-объективное, извне обращенное к нему и требующее от него повиновения. Но именно это различие не может адекватно обнаружиться в форме “закона”. Ибо закон, как веление, как требование, обращенное к человеку, сам по себе носит некий трансцендентный и объективный характер. Понимая “право” в широком общем смысле (в более широком, чем оно понимается обычно), можно было бы сказать, что всякий закон, независимо ни от его содержания, ни даже от специфического характера его значимости, относится к области права и не дает адекватного выражения началу нравственности; в лучшем случае здесь можно отличать “естественное”, непосредственно очевидное человеческому духу и имеющее для него абсолютную силу право от права положительного, но не право от нравственности. Правда, нравственное начало соучаствует в естественном праве (как, в сущности, – согласно изложенному выше – во всяком праве), и мы имеем здесь, по степени близости той или иной формы или области права к его источнику – нравственному началу, – возможность указанного выше количественного различия (различия по степени) норм, более или менее полно и непосредственно выражающих нравственное сознание, но не имеем самого первичного различия между правом и нравственностью. Существенной ошибкой этики Канта (воспроизводящей основной мотив античной стоической этики) является именно то, что нравственность она мыслит под формой закона (“категорического императива”) и фактически сливает с естественным правом.

Понять существо различия мы можем, как указано, лишь возвысившись над формой “закона”.

Благодать и закон

Общественная жизнь, как жизнь человеческая, есть по своему существу, как мы видели, жизнь духовная. Человек – не так, как он представляется нам (и себе самому) извне, на фоне предметного мира, где он, через связь с своим телом, есть природное существо, маленький продукт и клочок космической природы, а так, как он внутренне есть для себя в своем интуитивном самосознании, в живом бытии для себя, – есть некий внутренний мир, имеющий неизмеримые глубины, изнутри соприкасающийся с абсолютной, сверхчеловеческой реальностью и несущий ее в себе. Эта абсолютная, божественная реальность в своем практическом действии на человеческую жизнь есть нравственное начало в нем – не как чужая воля, не как исполнение веления или закона, а как основа и сущность его собственной жизни. Такова живая сущностная нравственность как благодать, которой живет и духовно питается человеческая жизнь. Христианство в своем учении о благодати, превосходящей и превосмогающей закон, в своем обличении недостаточности “фарисейской” морали – не только как внешнего исполнения закона (кантовской “легальности”), но и как внутреннего его исполнения из “уважения” к самому закону (кантовской “моральности”), но без любви к Богу и внутренней жизни в Нем, – в своем утверждении, что покающаяся блудница и обратившийся ко Христу разбой

56

ник ближе к Богу, чем самый добродетельный исполнитель закона, впервые открыло нам подлинную сущностную основу нравственной жизни. Сущностная нравственность есть присутствие Бога в нас и наша жизнь в Нем, нравственность не как закон, не как исполнение только трансцендентной воли Бога, а как конкретная жизнь, как живое субстанциональное начало, имманентно присущее нашему бытию. Вне этой сознательно или бессознательно таящейся в глубинах нашего существа благодатной жизни, вне этой богочеловеческой основы нашего человеческого существа нет вообще нравственной жизни, нет начала, которое, формируя, объединяя и совершенствуя человеческую жизнь, тем самым творит и жизнь общественную.

Человек, внутренне, субстанциональными корнями своей личности утвержденный в Боге, наружно, своей периферией принадлежит к “миру”, к сфере предметно-космического бытия. Или, как говорил Плотин: голова человеческой души находится на небесах, ноги ее – на земле. Это предметно-космическое бытие по самому своему существу трансцендентно Богу: Бог – не в нем, а вне его и действует в нем лишь как извне определяющая его воля. Поскольку существо человека лишь в последней глубине своей и лишь потенциально “обожено”, поскольку человек, несмотря на свою сущностную духовную жизнь, остается природным существом, в нем обнаруживается дуализм между эмпирически-существующим и истинно-сущим, между внешним и внутренним началом, действие нравственной жизни во внешней ей, наружной сфере человеческой жизни может осуществляться лишь как сознание “закона” должного и его осуществление. Закон в качестве “должного” есть сущностная жизнь, поскольку она трансцендентна и действует лишь как образцовая идея, как цель стремления, как противостоящая человеку воля Божья. В меру своей сущностной богочеловечности человек есть сын Божий, соучастник Божьей жизни, Божьего дома: в меру ее отсутствия – он есть только слуга и раб Божий, исполнитель Его велений. Отсюда – сфера производной нравственной жизни как подчинения эмпирической человеческой жизни нравственному закону.

Этим определен раз навсегда – впредь до чаемого полного преображения и обожения человека и мира – основной дуализм человеческой природы, совместное действие в нем внутренней, сущностной нравственной жизни и трансцендентного закона. Это соотношение есть не какое-нибудь произвольное, от человеческих мыслей и воззрений зависимое устройство жизни, а подлинно онтологически утвержденное строение человеческого бытия, которое внешне вообще неизменно, неизменно, дано раз навсегда и которое внутренне лишь постепенно преодолевается и смягчается – но в пределах эмпирической жизни никогда не преодолимо без остатка – в меру внутреннего духовного роста человека.

Усмотрение этого основного дуализма между “благодатью” и “законом” имеет существенное значение для понимания природы общественной жизни. Та двойственность, которая поражает нравственный дух человека при наблюдении общественной жизни, болезненно ощущается им как некая ненормальность и несовершенство и является источником постоянных его стремлений к общественной реформе, двойственность между холодной объективностью, равнодушием к человеческой личности, абстрактной общностью, внешне предметным характером государственно-правовой и общественной структуры человеческого бытия, с одной стороны, и интимностью, жизненностью, неповторимой индивидуальностью его личной жизни и личных отношений – с другой – эта двойственность имеет свой последний корень во внутренней жизни самого человека – в непреодолимом дуализме благодати и закона, имманентной и трансцендентной нравственной жизни. Ведь та же самая двойственность сказывается уже в личной жизни человека, например, в отношении между родителями и детьми, где взаимная свободная любовь и внутренняя близость все же окружена оболочкой соблюдения строгой дисциплины, или в самых интимных отношениях между людьми, как в дружбе и брачной любви, где живая духовная

связь, субстанциональное сродство душ выражается вместе с тем в исполнении некоторых элементарных правил совместной жизни, в чувстве долга, вступающего в силу там, где непосредственная любовь оказывается недостаточно сильным импульсом.

Рассмотренное выше отношение между нравственностью и правом оказывается лишь производным от этого первичного отношения между сущностно-благодатной жизнью и жизнью по закону, и именно поэтому первое отношение нельзя оставаясь в пределах его обычной внешней формы – отчетливо разяснить до конца. “Закон”, будучи всегда отношением трансцендентным, отношением, в котором структура воли раздвоена на две инстанции – высшую, повелевающую, и низшую, исполняющую, – в свою очередь, в меру своей близости к внутренней, благодатной нравственной жизни, сращенности с ней и непосредственности своей связи с ней может быть в большей или меньшей мере “имманентным” и “трансцендентным”, субъективно- живым или абстрактно-объективным. И именно это вторичное и относительное различие есть различие между нравственностью и правом. Нравственный закон есть закон, который человеческое “я” испытывает как внутренне понятный ему и свободно признанный закон в отличие от права, выступающего извне, как объективная сила, духовно принуждающая человека. В промежутке между тем и другим стоит внутренне-внешне обязывающая сила “добрых нравов”, обычаев, общественного мнения.

Суровость и формализм закона (как нравственного, так и правового), внешней дисциплины, которой подчинен человек, могут быть смягчены и реформированы законодательством, общественным мнением лишь постольку, поскольку они уже не соответствуют переросшей их субстанциональной духовной жизни человека и общества, и в этой мере и должны подлежать пересмотру; в противном случае мы имеем то утопическое реформаторство (будь то политическая революция, провозглашающая “свободу, равенство, братство”, где они не утверждены внутренне в нравах и духовной природе человека, или псевдогуманитарные послабления общественного мнения в области нравственной жизни, не соответствующие духовной зрелости человека), которое не только вместо ожидаемого жизненного блага приносит вред, но неизбежно завершается результатом, прямо противоположным его цели: нарушенное равновесие, определенное онтологическими соотношениями духовной жизни, против воли людей прорывается наружу и вновь утверждается, часто в результате искусственного потрясения, на низшем уровне, чем прежде; свергнутая монархия заменяется более жесткой цезаристской деспотией, требуемая “свобода нравов” обертывается насилием над личностью; жизнь становится не вольнее, мягче, человечнее, а более связанной, суровой и бесчеловечной. Классический, пережитый нами образец этого имманентного бессилия рационалистического реформаторства и имманентной кары за него есть большевистская революция в ее действии и на право, и на нравственный быт: требования быстрого и внешнего “очеловечения” правовых и нравственных отношений, механического осуществления идеальной справедливости привели к “озверению”, к падению на низший уровень и к необходимости отныне мер духовного воспитания, адекватных этому низшему уровню. С другой стороны, такова же имманентная кара, постигающая всякую умышленную “реакцию”, всякий консерватизм, пытающийся удержать данное содержание закона и внешнеопределенных социальных отношений, когда сущностно-нравственная духовная жизнь общества уже переросла наличную форму закона.

Из этой онтологически определенной двойственности имманентно-сущностной нравственной жизни и трансцендентного отношения к добру в форме подчиненности нравственному закону вытекает неизбежность двух путей служения, двух форм борьбы со злом и его преодоления. Зло, хаос, стихийно-природная необузданность человека внутренне преодолевается и подлинно уничтожается только органическим

взрачиванием субстанциональных сил добра, ростом сущностной правды. Этот органический процесс не может быть заменен никакими внешними мерами, никакими попытками механического подавления зла.

В этом смысле “толстовское” (широко распространенное и глубоко укорененное в русском сознании и за пределами “толстовства” как учения и школы) убеждение в бессилии государственно-правовой регламентации и реформы вполне правильно и соответствует истинному онтологическому соотношению, раскрытому в христианском сознании. Но поскольку весь мир лежит во зле, самая возможность сохранения и поддержания жизни в нем, а следовательно, и возможность сущностно-нравственного преодоления зла требует от человека еще другой задачи – задачи обуздания зла и ограждения жизни от него. Это и есть задача закона (не только государственно-правового, но и нравственного): основное противоречие толстовства заключается здесь в том, что оно не усматривает принципиальной однородности права и нравственности в форме “закона”.

Эта необходимость двойной нравственной задачи, двойного служения положительного преобразования жизни через возвращение субстанциональных сил добра и чисто отрицательного противоборства злу через его обуздание и ограждение жизни от него – ведет неизбежно на практике к трагическим конфликтам в нравственной жизни: ибо закон с его внешней принудительностью, с присущим ему началом механического подавления человеческой свободы сам по себе противоречит идеалу сущностной нравственности, основанной на свободе и любви, и есть свидетельство греховной слабости человека. Следование пути закона есть как дань, отдаваемая человеческой греховности, – и это применимо не только к государственному закону, действующему через физическое принуждение или его угрозу, но и к закону нравственному, действующему через принуждение моральное.

Закон есть форма борьбы с несовершенством мира и человека, сама отражающая на себе это несовершенство. Глубокомысленно раскрытая апостолом Павлом парадоксальность нравственной жизни под формой закона в том и состоит, что в признании и выполнении закона как средства борьбы с грехом человек сам признает себя рабом греха, вместо того чтобы через благодатную жизнь подлинно освобождаться от греха. Столь остро осознанная Толстым греховность полиции, суда и всяческого государственного принуждения есть лишь производное, отраженное выражение этой основной нравственной антиномии человеческой жизни, вытекающей из дуализма между благодатью и законом. Эта антиномия неразрешима абстрактно-рационалистическим морализмом. Она снимается только в конкретном нравственном сознании, которому уясняется неизбежность и моральная оправданность закона как формы борьбы со злом, адекватной именно греховному несовершенству мира, – трагическая необходимость для человека (в меру его духовной непросветленности, непронизанности светом сущностного добра) в обязательной для него борьбе со злом быть соучастником мирового греха и брать его на свою душу. Воображать, что борьба с грехом сама должна быть абсолютно безгрешной, не отражать на себе греховного несовершенства человеческой природы и на этом основании уклоняться от этой борьбы – значит теоретически не понимать онтологической структуры духовного бытия, а практически – впадать в максимальный грех пассивности в отношении ко злу.

Противоположное искажение нравственного сознания (тоже весьма свойственное русскому духу и выражающееся во всяком политическом фанатизме и морализме) состоит в невидении и отрицании несовершенства и потому лишь относительной оправданности закона, в мечте через внешние меры физического и морального принуждения внутренне облагородить человеческую жизнь и насадить в ней реальное добро. В обоих случаях одинаково искажается основной дуализм нравственной жизни, в силу которого сущностная нравственная жизнь должна ограждаться

и восполняться сферой закона, а закон сам должен питаться силами субстанциального добра и произрастать на почве внутреннего благодатного бытия.

Общественная жизнь, будучи по своему существу духовной жизнью, выступает перед нами с характером внешне-объективного бытия некоей “среды”, которая, наподобие материального мира, извне нас окружает и действует на нас с грубой принудительностью

внешнего факта, и притом так, что эта принудительность сознается нами не просто как наша зависимость от субъективно-психических сил других людей, а именно как действие объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности.

Тайна транспсихической объективности общественного бытия заключается в том, что единство многих, бытие в категории “мы”, будучи вместе с тем служением правде, выступает перед нами с обязательностью закона, “должного”, и именно потому облекается в форму идеально-подчиняющего нас объективного отношения. Единство “мы”, сочетаясь с моментом “должного”, обязательного – который сам по себе есть, как мы видели, сверхчеловеческое, божественное начало человеческой жизни, – приобретает характер объективно-сверхчеловеческой воли, властвующей над нами. Отсюда – указанная нами выше мистичность государства, права всякого длительного союза и общественного отношения. В основе этой объективности лежит объективация момента закона в нравственной жизни – объективация не в смысле субъективного процесса возникновения в человеческом сознании “иллюзии” объективности, а в смысле перенесения трансцендентного по самому своему существу начала должного из сферы внутреннедуховной в сферу внешнеэмпирическую, т.е. вполне реального воплощения в общественном единстве человека этого трансцендентного духовного начала. Гегелевское определение государства как “земного бога” в этом смысле вполне верно, хотя его практические выводы отсюда, основанные на религиозно-ложном пантеистическом отождествлении божественного с человеческим, и неверны. Государство (как и всякое вообще общественное единство и отношение) есть человеческое – и потому всегда лишь частичное и неизбежно искаженное – воплощение божественного начала правды, за которым стоит в качестве его живой субстанциональной основы и верховной инстанции над ним сама Правда, как она открывается в благодатной, сущностно-нравственной духовной жизни человечества. В отличие от этой абсолютной Правды, укорененной в глубинах человеческого духа и свободно-внутренне питающей его, объективносверхчеловеческая реальность общественного единства конституируется началом “положительного права”, т.е. моментом должного, поскольку он выступает перед нами извне, в самой окружающей нас эмпирической реальности коллективного человеческого бытия и, следовательно, в своем эмпирическом преломлении.

Но здесь обнаруживается и теснейшая связь рассматриваемого нами отношения с обсужденной выше двойственностью между “соборностью” и “внешней общественностью”. Очевидно, что “соборность” как-то связана с внутренней, сущностнонравственной жизнью, так же как внешняя общественность связана с началом закона. В этом смысле соборность совпадает с “церковью” в самом глубоком и общем смысле этого понятия, а общественность с “миром” – в смысле сферы бытия, противостоящей церкви.

“Церковь” и “мир”

Уже выше, при рассмотрении соборности, была указана теснейшая связь между соборностью как первичным единством “мы” и религиозностью – отношением человеческой души к Богу. Не случайно всегда и везде – сознательно или бессознательно, в согласии ли с умышленной волей людей или вопреки ей – общество в своей основе носит сакральный, священный характер, социальное единство в его

60

живой глубине ощущается как святость, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни и, с другой стороны, религиозная жизнь есть первичная социально объединяющая сила, непосредственно связанная с сверхиндивидуальным единством “мы”. Онтологически эта связь определяется, как мы уже видели тогда же, тем, что в обоих моментах действует и обнаруживается некое раскрытие человеческой души, внутреннее ее отношение к тому, что выходит за пределы замкнутого сознания, что стоит над ней или рядом с ней. Религиозно ощущая последние онтологические глубины, в которых она укоренена, человеческая душа усматривает превосходящее ее собственную ограниченность всеобъемлющее единство, через которое она связана внутренне со всем сущим и, следовательно, с другими людьми в первичной нераздельности “мы”. И, с другой стороны,

осознание “мы”, внутренняя раскрытость человеческой души в отношении к “соседу”, “ближнему” сама по себе есть уже ее раскрытость в отношении целого и определяющего его глубочайшего мистического единства и испытывается как таковая.

Любовь к Богу и любовь к человеку, связь с Богом и связь с человеком – как бы часто они эмпирически ни расходились между собой и ни были возможны одна вне сознания другой – в своей основе суть одно и то же чувство, одно и то же онтологическое отношение. Древнее изречение христианского мудреца аввы Дорофея, что люди, подобно точкам внутри круга, тем ближе друг к другу, чем ближе они к центру круга – Богу, есть не просто благочестивое назидание, а совершенно точное выражение онтологического соотношения. Логически оно может быть выражено в положении, что связь между отдельными членами целого и связь членов целого с единством, лежащим в основе целого и его конституирующим, суть лишь соотносительные моменты единого онтологического отношения.

Но из этого следует также, что те два конституирующих общественную жизнь начала, которые мы в предыдущих главах рассматривали как два отдельных и различных начала – общество как многоединство и общество как духовная жизнь и осуществление правды – суть также лишь два соотносительных и взаимно связанных между собой момента одного объемлющего их цельного начала. Та правда, к осуществлению которой стремится человек так, что это стремление образует, как мы видели, существенный признак общественной жизни как духовной жизни в отличие от эмпирически натурального бытия, – эта правда по своему содержанию есть полная, свободная и потому блаженная жизнь; а такая жизнь есть не что иное, как осуществление всеединства, – жизнь, в которой ничто не остается для нас внешним и потому враждебным, нам и нас стесняющим, а все дано нам изнутри, пронизывает нас и внутренне соучаствует в нас, как и мы в нем. И, с другой стороны, соборность, внутреннее единство “мы”, в свою очередь, конституирующее общественное бытие, по самому существу своему потенциально всеобъемлюще и есть, следовательно, всеединство – внутренняя связь и взаимопронизанность человеческого духа со всем сущим, жизнь в единстве в противоположность раздробленности и отчужденности частей природного бытия. Но тем самым соборность есть уже сама выражение той внутренней полноты и свободы жизни, которая, будучи последней божественной основой бытия, в своем действии на мир и осуществлении в нем есть преображение и обожение мира, воплощение в нем самой Божественной правды.

Общественная жизнь по самому существу своему как многоединство, в основе которого лежит первичное единство “мы”, есть уже некое одухотворение бытия, приближение его к его истинной онтологической первооснове и тем самым к его моральному назначению, вознесение его на высшую, более близкую к Богу ступень.

Стремление к правде, преодолевающее человеческую, “слишком человеческую” природу в ее эмпирической данности, не только имманентно присуще всякой

61

общественной жизни, не только конституирует само ее существо, но и, обратно, уже сам “общественный” характер человеческой жизни, как таковой, т.е. как многоединство и живая совместность человеческого бытия с лежащей в ее основе соборностью есть свидетельство духовного существа человека, действия в его эмпирической природе высшего, преодолевающего ее начала “правды”.

Социальный позитивизм, который рассматривает общественно-историческую жизнь как простой клочок и притом позднейшую и производную часть эмпирического мирового бытия, как мы видели, именно поэтому не в силах усмотреть своеобразия общественного бытия, увидеть его, как таковое. В отличие от этого ныне господствующего воззрения, карающего общественную мысль подлинной слепотой, античное сознание хорошо понимало это духовное сверхприродное существо общественной жизни. Существенно напомнить ту забытую ныне филиацию идей, через которую само понятие “закона природы” (ныне потерявшее свой сокровенный, глубокий смысл и отождествленное со слепобессмысленной сцепленностью природных вещей и сил), как и усмотрение в природе “космоса”, т.е.

стройного, внутренне упорядоченного и согласованного целого, возникло через перенесение на природу категорий общественного бытия. Только через уподобление природы общественному бытию, через усмотрение действия в ней того самого начала “закона”, той сдерживающей хаос силы порядка и права, которая творит общественную жизнь, человек в силах был впервые понять природу – а не только ужасаться ей – и создать науку о природе. “Солнце не может сойти с назначенного ему пути, иначе настигнут его Эриннии, слуги Правды” – так впервые человеческая мысль в лице древнейшего греческого мудреца Гераклита поняла и открыла закономерность природы. И в согласии с этим древние стоики понимали космос как “государство богов и людей”. Эта древняя, первая интуиция человечества, усмотревшая в основе самой природы общественное начало и постигавшая само вселенское бытие как некий союз и строй совместной духовной жизни, не только рухнула сама, вытесненная противоположным сознанием глубочайшей разнородности между слепым и мертвым бытием природы и существом человеческой жизни, – сознанием, которое в своем преодолении античного космического пантеизма заключало в себе элемент подлинной правды, внесенной еврейски-христианским откровением избранности, аристократичности человеческой природы; но вместе с падением этой древней интуиции в мировоззрении нового времени исчезло даже первоначально обусловившее это падение сознание духовного сверхприродного существа самой человеческой общественной жизни. Если природа впервые была понята по образцу человеческого, т.е. общественного, мира, то теперь хотят понять человека и общество по образцу природы – той природы, современное понятие которой, как комплекса слепых сил, имеет свое относительное оправдание именно только в ее противопоставлении сверхприродному, духовному существу человека и человеческого общества.

Эта aberrация современной человеческой мысли принципиально преодолевается нами в усмотрении духовной природы общества, которая теперь точнее обнаруживается как относительная связь между соборным началом “мы”, конституирующим общество, и началом “правды” как божественным началом в самой человеческой жизни. Общество, как мы уже видели, есть по самому существу своему обнаружение богочеловеческой природы человека. Лежащая в его основе соборность есть выражение любви как действия внутреннего сверхприродного и превосходящего эмпирическую природу начала божественной правды; и обратно: лежащее в его основе начало правды, подчиненности человеческих страстей и природных стремлений воле и силе Божией необходимо выливается в любовь, во внутреннее всеединство человеческого бытия, вне которого невозможна сама совместность и согласованность жизни, эмпирически определяющая природу общества.

62

Таким образом, в основе общества лежит некое мистическое, сверхприродное всеединство. Ядро и как бы животворный зародыш общества, его внутренняя живая энтелехия, есть соборное единство внутренней духовной жизни, жизни в Боге. Общество со всей громоздкостью, механичностью и внешней тяжеловесностью его строения и функционирования творится и проводится в движение скрытой силой некоего первичного духовного организма, лежащего в его основе. Этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге. Такой духовный организм есть то, что разумеется – в самом глубоком и общем смысле – под именем церкви. Тем самым мы приходим к утверждению, что в основе всякого общества как ядро и животворящее начало необходимо лежит церковь. То, что мы выше усмотрели как соборность, как первичное единство “мы”, теперь раскрывается перед нами полнее и глубже как церковь.

Чтобы понять это утверждение, нужно уяснить то понятие церкви, которое лежит в его основе. Обычно приходится считаться с двумя наиболее распространенными понятиями церкви: для верующего в идею церкви как мистической богочеловеческой реальности, для исповедующего догмат о “единой святой апостольской церкви” существует единая истинная церковь, которая, смотря по исповеданию верующего, эмпирически представлена в церкви

определенного исповедания (православной, католической, или какой-либо мистической секты), тогда как все остальные религиозные общины и союзы уже не суть “церковь”, так как не входят в состав этой единой церкви в подлинном смысле этого понятия; с другой стороны, для неверующего (для неверующего вообще и для неверующего в мистическую реальность церкви) церковь есть просто эмпирическое социальное явление – союз верующих людей, одно из многих других общественных объединений. Оба эти понятия, в сущности, не противоречат друг другу, потому что имеют в виду не один предмет, а два совершенно разных предмета или две различные стороны одной реальности.

Мы, в связи наших размышлений, должны остановиться на ином, третьем понятии церкви, не совпадающем с первыми двумя, но также им не противоречащем. К этому третьему понятию церкви, нам здесь необходимому, мы восходим ближайшим образом через усмотрение последнего, наиболее глубокого смысла первого понятия церкви. По учению самой церкви, в основе “видимой церкви” как единства ныне живущих верующих лежит церковь “невидимая”. Эта невидимая церковь шире видимой не только потому, что объемлет всех не только живых, но уже умерших и еще не родившихся ее членов, но и потому, что, по мудрому слову одного русского иерарха, “перегородки наших исповеданий не доходят до неба”. По догматическому учению церкви, к ней принадлежит, прежде всего, ветхозаветная церковь, богоизбранный народ Израиля, продолжением и завершением которого считает себя новозаветная церковь (исторически сама идея берет свое начало из ветхозаветного теократического сознания еврейства как “богоизбранного” и “богосвященного” народа); и точно так же, по учению мудрейших отцов церкви, зачатком ее, “детоводителем ко Христу” был духовный мир античности. Но и в отколовшихся от нее христианских исповеданиях и даже магометанстве и буддизме и – в конечном счете – во всех языческих религиях церковь видит наряду с искажениями и обеднениями зачаток веры и потому считает и их по крайней мере потенциально сопринадлежащими к ней.

От этого глубокого мистического понятия церкви легко дойти до необходимого нам здесь социально-философского ее понятия, по которому всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи – независимо от догматического содержания верований, от человеческих представлений о Боге – богочеловеческой жизнью, присутствием божественного начала в общественном объединении людей, в этом смысле есть церковь. Это социально-философское понятие церкви стоит,

63

таким образом, в промежутке между чисто религиозным понятием единой истинной церкви и эмпирическим понятием церкви как союза верующих людей; церковь в этом смысле есть нечто большее и иное, чем чисто эмпирическое явление “союза верующих”, ибо она есть, во-первых, не какой-либо умышленный союз, а первичное единство и, во-вторых, не просто человеческое, а богочеловеческое единство, вытекающее из утвержденности человеческой жизни в святине, в Боге; и, с другой стороны, она не совпадает с “истинной церковью” в религиозновероисповедном смысле, ибо объемлет все человеческие единства, утвержденные в вере, как бы ложна ни была эта вера по своему содержанию. С точки зрения мистически-догматического понятия церкви, все эти многообразные частные веры и основанные на них “церкви” суть частичные, неполные, часто искаженные и даже совсем извращенные ответвления их первоосновы – единой истинной церкви как утвержденности всяческой человеческой жизни, во всех ее областях и формах, в едином истинном Боге. И даже чистое идолопоклонство как в буквальном смысле слова, так и в переносном, современное идолопоклонство (всякого рода атеистическая и даже богоборческая вера) в известном смысле еще подходит под это формальное понятие церкви, ибо всякое единство людей в вере, всякое слияние человеческих душ в святине, которой они живут, как бы призрачна и обманчива ни была эта святиня, все же содержит в себе, кроме чисто человеческого начала, начало сверхчеловеческое – отблеск, хотя бы слабый, искаженный и даже совершенно извращенный, самого Божества в человеческих сердцах.

Исходя из этого понятия церкви и учитывая изложенное выше, нетрудно увидеть, что церковь есть универсальная и имманентная категория человеческой общественной жизни. Она дана прежде всего во всякой теократии, в самом широком и общем смысле этого понятия и, следовательно, во всех возможных ее видоизменениях – не только там, где жречеству или священству принадлежит определяющая роль в общественной жизни, но и всюду, где общественный союз утвержден в религии и религиозно освящен. Так, классическое исследование Фюсгель-де-Куланжа об античной общине показало, что в античном мире, никогда не знавшем догматически определенной и поддерживаемой духовной иерархией религии, и семья, и государство-город были в нашем смысле церковью, ибо общественное единство опиралось в них на культ определенного бога-покровителя. В этом же смысле Римская империя с ее культом императора и всякая (генетически от нее исходящая) монархия “Божьей милостью” в своей основе есть “церковь”, ибо политическое единство в ней утверждено религиозно.

Но и в общественных преобразованиях и союзах, по своим сознательным политическим верованиям чуждых и даже враждебных всякой теократии, последняя основа единства есть церковь как органическая связь людей в вере, скрытое от сознания самих участников, но действительно определяющее их общественную жизнь единство святыни. Так и современная семья, поскольку она вообще еще ощущается как духовная ценность, как некая святыня, которой подчинены ее члены и которую они должны охранять, есть в своей основе церковь; позади и в глубине всех эмпирических, земных и утилитарных связей между ее членами стоит мистическая реальность нравственной связи – таинство – все равно, отчетливо религиозноосознанное или только жизненно-ощуемое, брака, таинство связи родителей с детьми и благоговейного уважения детей к родителям, таинство кровной связи. И современное государство в культе знамени и других символов государственного единства, в патриотизме, переживаемом всегда не как просто человеческое чувство любви к родине, а как служение святыне родины, имеет свою живую основу в единстве веры. И даже чисто внешнее, товарищеское объединение – союз единомышленников и соучастников общего дела – при длительности и образовании прочных традиций, превращаясь в некую внутреннюю соборность, испытывается

64

как утвержденное в некой святыне, охраняемой людьми и налагающей на них обязательства, и в этом смысле держится некоей “церковью”, слагающейся в его глубине. Всякий *esprit de corps* (кастовость; сословный, корпоративный дух – фр.), всякая идея корпоративной чести – дворянской, офицерской, воинской или даже чести врача, адвоката, купца и ремесленника – есть показатель, что за эмпирической связью людей стоит идея-святыня, которой они служат и которая есть глубочайшая связующая и животворящая сила этого союза.

Коротко говоря: если выше мы видели, что в основе всякой общественности лежит соборность как первичное органическое единство “мы”, то теперь, углубляя понятие соборности, усматривая, что первичное духовное единство людей есть вместе с тем единство веры, единство служения правде и утвержденности в сверхчеловеческой святыне, мы тем самым приходим к выводу, что в основе всякой общественности лежит соборность как церковь. Двойственность и внутренняя связь между соборностью и внешней общественностью обнаруживается тем самым как двойственность и связь между “церковью” и эмпирически наружным “мирским” началом общественности. Церковь в этом, принятом нами смысле не есть организация, общественный союз; она есть эмпирически-невидимая и внешне не оформленная соборность, первичное духовное единство людей, утвержденное в вере. Где и поскольку церковь сама принимает характер внешней организации, оформленного союза, она уже носит в самой себе ту же двойственность между церковью в первичном смысле и “мирским” началом права, власти и внешней организованности. Обычная политическая проблема отношения между “церковью” и “государством” в качестве конкретной политической проблемы отнюдь не совпадает, таким образом, с рассматриваемой

нами двойственностью между “церковью” и “миром” как внутренними, абстрактно намечаемыми имманентными категориями общественного бытия. “Церковь” и “мир” есть лишь название, обозначение иной стороны рассмотренной нами выше двойственности между “соборностью” и “общественностью” как внутренним и внешним моментом в структуре общественной жизни.

Отношение между “церковью” и “миром” может принимать самые разнообразные внешние и исторические формы, начиная с чистой сознательной теократии, вроде ветхозаветного еврейского государства-церкви, ортодоксального магометанского халифата или земной власти папского престола и кончая современным секуляризованным государством, в котором уже исчезло всякое сознание имманентновнутренней связи мирской государственности и общественности с церковью. Рассмотрение этих исторических форм выходит за пределы нашей задачи. Для нас важно лишь, что все это многообразие внешних форм не может уничтожить основной, имманентной и поэтому вечной связи и двойственности между “церковью” и “миром”, как органически-внутренним ядром и внешне эмпирическим воплощением общественного бытия; эта связь и двойственность сохраняется во всех возможных формах и несмотря на все многообразные попытки общественного сознания ее изменить, уничтожить или исказить.

Существенно для нас только отметить, что эти изменения идут обычно в двух направлениях: в стремлении превратить церковь из внутренне-органического, невидимо питающего и направляющего ядра общественности во внешнюю власть над обществом (в теократической – в специфическом, узком смысле этого слова тенденции) и в обратном стремлении “мира” вообще отвергнуть начало церкви, внутренне-теократический момент своего бытия и пытаться из себя самого, своими собственными эмпирически-общественными силами и внешне-организационными мерами заменить то утверждение в святине, первичное органическое единство, которое лежит в его основе. Основное онтологическое отношение между церковью и миром, совпадающее с рассмотренным выше отношением между сферами

3. Религия и общество. Часть I 65

“благодати” и “закона”, конечно, может и даже должно в зависимости от духовного состояния человека принимать разнообразные формы, в которых то и другое начало занимает разное место и имеет как бы разный объем и диапазон действия в конкретной общественной жизни. Но там, где стирается уже само различие между внутренним и внешним началом, “церковью” и “миром”, как бы между душой и телом общественного бытия – будь то в чисто внешней, всецело определенной “законом” теократии или в абсолютно секуляризованном государстве, – мы имеем дело уже с такими искажениями основного онтологического соотношения, которые суть ненормальности или болезни общественного организма и в качестве таковых рано или поздно имманентно караются историей.

Основная общественная функция “церкви” в принятом нами смысле, образующая самое ее существо, – быть как бы “душой” общества, т.е. силой, связующей и идеально-направляющей общественную жизнь. В начале соборности, т.е. внутреннего единства “мы” и “я”, мы имеем момент, конституирующий подлинную внутреннюю связь общественного целого – и притом в двух отношениях: связь между членами общественного целого, “я” и “ты” (или “я” и “он”), и связь между членами целого, с одной стороны, и целым, как таковым (между отдельными “я” и “единством “мы”). Если в “мире” всякое “я” противоборствует “ты” или, вернее, если для него нет живого “ты”, а есть только опредмеченный “он” как средство для целей “я” или как препятствие для них, то это вечное противоборство преодолевается, как мы видели, первичным единством “мы”. Но “мы” и “я”, взятые в плане эмпирического, “мирского” бытия, в свою очередь, будучи внеположными друг к другу, противоборствуют между собой. Общественная жизнь полна постоянной борьбы между началом солидарности и началом индивидуальной свободы, между властью, охраняющей интересы целого, и анархическими тенденциями, между силами центростремительными и центробежными. Так как начало “мы” не первичнее начала “я”, а соотносительно ему, то это соперничество не имеет внутри самих этих двух начал решающей высшей инстанции. Только через утвержденность обоих начал в

третьем, высшем – в служении Богу, абсолютной правде – они находят свое прочное согласование и примирение. Таким образом, последний источник общественной связи лежит в моменте служения, в утвержденности общественного единства в святыне.

С другой стороны, и независимо от этого значения церкви как высшего источника общественной связи она, будучи живым источником чувства должного, нормативного сознания, есть идеально-направляющая сила общественной жизни. В ней, как живом имманентном присутствии самой святыни в человеческом бытии, заключен последний источник той авторитетности, которая, как видели, есть основа права и власти. В самом секуляризованном обществе право имеет силу в последнем счете как прямое или косвенное выражение правды, в которую верует общество и которую оно живет, или как средство ее осуществления; и самый мирской властитель черпает власть в последнем счете в своей авторитетности, в своем назначении быть вождем и руководителем в деле охраны и осуществления правды. В этом смысле принцип “нести власти, аще не от Бога” выражает имманентное всякому строю общества онтологическое соотношение.

Но так же неизбежно, как наличие “церкви”, в качестве “души” общества, наличие в нем его “тела” – “мирского” начала. Соотношение между тем и другим соответствует рассмотренному нами уже выше соотношению между сферой “благодати” и “закона” (и вместе с тем – соотношению между “соборностью” и “общественностью”). Мирское начало есть эмпирия общественной жизни, бытие человека, определенное его принадлежностью к природе. Высшее назначение человеческой жизни состоит, правда, в том, чтобы благодатные духовные силы сполна овладели человеческой природой и насквозь пропитали ее, и, следовательно,

66

в том, чтобы “мир” без остатка растворился в церкви. Однако полное осуществление этого назначения равносильно окончательному преображению и “обожению” человека; в качестве такового выходит за пределы эмпирического бытия человека. В пределах же эмпирии эта двойственность принципиально непреодолима – и все попытки внешнего, искусственного, механически-организационного осуществляемого поглощения “мира” (государства, хозяйственной жизни, права и пр.) церковью не только обречены на неудачу, но приводят к результату, прямо противоположному их цели: к обмирщению, т.е. искажению и омертвлению “церкви”, т.е. внутренней святыни, которой живет общество. Если “мир” должен в пределе без остатка войти и, преобразившись, вместиться в богочеловеческое бытие, то он не может и не должен, оставаясь миром, вместить последнее в себя, в ограниченные пределы и искаженные формы, присущие ему, как таковому. Весь мир должен без остатка стать миром в Боге, но Бог не может без остатка вместиться в мире. Поэтому в человеческой жизни совместно непрерывно действуют две тенденции: стремление к завоеванию мира для святыни и забота об ограждении святыни от вторжения в нее мира. Но всякая попытка мирскими силами и средствами подчинить мир святыне и растворить его в ней есть именно вторжение мира в саму святыню. Мнимое подобие оцерковления мира, приводящее к обмирщению церкви, есть существо фарисейства – того искажения духовной жизни, в котором внешнее подобие правды заменяет ее внутреннюю сущность и вытесняет ее. Фарисейство есть не отдельное конкретное историческое явление, а имманентное, всегда вновь возрождающееся заболевание человеческого духа. Его существо заключается в смещении самой святыни с внешними формами и способами ее осуществления, в силу чего она теряет характер подлинной святыни. Всякий социальный утопизм, всякая вера в абсолютно-священный характер каких-либо начал и форм внешней, эмпирической общественной жизни, всякая попытка насадить внешними мерами и общественными реформами “царство Божие на земле” содержит в себе эту духовную болезнь фарисейства и в меру своего существования обнаруживает все нравственное зло фарисейства – его бесчеловечность, бездушие, его мертвящий формализм. Ясное и отчетливое признание мирского именно мирским, сознание необходимости в нем форм действия и отношений, адекватных непреображенному, чисто эмпирически-природному существу человека не только не противоречит сознанию

зависимости мирского от духовного и необходимости его конечного одухотворения, но именно предполагается им. Начало святыни, изнутри направляя и животворя мирское общественное бытие, может осуществлять эту свою функцию лишь при ясном сознании той чуждой ему сферы, в которой она действует, и при приспособлении форм и приемов своего действия к своеобразному характеру того материала, который оно призвано формировать. Сюда применимо все сказанное выше об отношении между сферой “благодати” сущностной нравственности и сферой закона. Плоть социального бытия, с одной стороны, изнутри органически пронизывается и одухотворяется его душой – “церковью” и, с другой стороны, формируется ею в порядке и отношениях, адекватных именно “плотскому”, эмпирическому существу человека.

Двойственность между “церковью” и “миром”, как между “душой” и “телом” общества (как и двойственность между “соборностью” и “внешней общественностью” и между “благодатью” и “законом”) не имеет, конечно, характера резкой раздельности и противопоставленности, и тем более – противоположности и противоборства. Связь между этими двумя началами так же “неслиянна и нераздельна”, как сама связь между божественным и человеческим началом в богочеловеческом единстве человеческого бытия. Лишь на крайних своих ступенях, абстрактно-фиксируемых нами, “церковь” и “мир” – чистая святыня любви и правды в глубинах общественного единства и грубая земная природа человека, как она

3* 67

обнаруживается в стихии раздора, корысти, борьбы и насилия, суть безусловные противоположности. Во всех конкретных воплощениях общественной жизни мы имеем промежуточную среду, в разной степени обнаруживающую пронизанность мирского начала духом святыни. Чистая, благодатная жизнь просвечивает и действует в нравственном законе, оживляет и одухотворяет нравы, быт, законодательство, политические и социальные отношения. Без скрытого или явного присутствия начала святыни немыслимо, как мы видели, само начало “должного”, которое, как мы знаем, конституирует само общественное бытие и насквозь пронизывает его начиная с чистой, интимно-внутренней нравственной жизни и кончая грубейшим внешним полицейским принуждением. И, с другой стороны, нет конкретной сферы общественной жизни, которая не отражала бы на себе начала мирского, не платила бы дани эмпирическим природно-животным чертам человеческого существа. Этот последний тезис во всей его суровой реалистичности должен быть отчетливо сознанием вопреки романтическим попыткам усмотреть то в отдельных эпохах прошлого, то в отдельных сферах или формах общественной жизни (в исторически эмпирической церкви, в монархии и т.п.) адекватное чистое, ничем мирским не замутненное воплощение абсолютной святыни. Мир общественной жизни есть некая иерархия ступеней и сфер, различающихся по степени их категориальной близости к одухотворяющему их началу святыни, по степени непосредственности связи их функций с функцией сущностной духовной жизни; но не только каждая конкретная форма общественной жизни совмещает в себе и начало церкви”, и начало “мира”, но и их формальная иерархичность в этом отношении не определяет их подлинной реальной близости к началу церкви и пронизанности им. В этом последнем отношении деление на “церковь” и “мир” проходит в невидимой глубине всех их выражая совсем иной разрез, иное измерение бытия, чем различие эмпирических черт и функций. Государство стоит, например, формально дальше от “церкви” как духовного единства людей в святыне, чем семейный быт, последний дальше, чем эмпирическая нравственная и религиозная жизнь. Но это не препятствует тому, чтобы, например, государственный деятель и любой слуга государства – начиная с правителя и кончая простым городовым – в своих действиях и отношениях к людям мог быть при случае исполнен – в форме, адекватной онтологическому месту его сферы, – в большей мере чистой святыней добра, чем отец – в отношении детей или чем проповедник нравственности или служитель алтаря. В этом отношении разрез между божественным и человеческим, между “церковью” и “миром” проходит лишь через глубину человеческого сердца.

Раздел второй

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

1. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Э. Дюркгейм*

В этой книге мы ставим перед собой цель исследовать наиболее простую и неразвитую из всех первобытных религий, известных в настоящее время, проанализировать ее и попытаться ее объяснить. Мы говорим о религиозной системе, что ей в наибольшей степени присущи черты первобытности, если она соответствует двум условиям. Во-первых, необходимо, чтобы общества, в которых она встречается, не имели себе равных по простоте организации. Во-вторых, необходимо, чтобы ее можно было объяснить, не прибегая к какому бы то ни было элементу, заимствованному из предшествующей религии.

Мы постараемся описать устройство этой системы, настолько точно и достоверно, насколько это мог бы сделать этнограф или историк. Но наша задача этим не ограничивается, мы стремимся исследовать отжившие формы цивилизации не только с целью познать и реконструировать их. Как и у всякой позитивной науки ее предмет прежде всего состоит в объяснении реальности современной, близкой к нам, и, следовательно, способной повлиять на наши идеи и поступки. Эта реальность – человек, главным образом человек сегодняшнего дня, так как нет для нас ничего более интересного. Стало быть, весьма архаичную религию, о которой пойдет речь, мы исследуем не просто ради удовольствия. Если мы выбрали ее в качестве объекта исследования, то потому, что в нашем представлении она больше, чем любая другая, способна прояснить религиозную природу человека, иначе говоря, раскрыть нам существенный и постоянный аспект человеческой природы.

Но такой подход нередко вызывает резкие возражения. Находят странным, что для того, чтобы познать современное человечество, надо отвернуться от него и перенестись к началу истории. Такой подход представляется особенно парадоксальным в занимающем нас вопросе. В самом деле, считается, что ценность и достоинство различных религий не одинаковы; обычно говорят, что не все они заключают в себе одинаковую долю истины. Отсюда представление о том, что невозможно сравнивать наивысшие формы религиозного мышления с низшими, не низводя при этом первые до уровня вторых. Допустить, что грубые культы австралийских племен могут помочь нам понять, например, христианство, не значит ли тем самым предположить, что последнее коренится в том же сознании, иначе говоря, что оно содержит те же суеверия и базируется на тех же заблуждениях? Вот каким образом теоретическое значение, приписываемое иногда первобытным

* *Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse: Le systeme totemique en Australe. P., 1960. P. 1-28, 31-66 / Пер. А. Гофмана.*

религиям, могло истолковаться как признак систематизированной иррелигиозности, которая, предвещая результаты исследования, заранее порочит их.

У нас нет надобности выяснять здесь, существовали ли в действительности ученые, заслужившие этот упрек и сделавшие из истории и этнографии религии орудие войны против нее. Во всяком случае, точка зрения социолога не может быть таковой. В действительности основной постулат социологии состоит в том, что созданный человеком институт не может базироваться на заблуждении и обмане: иначе он не смог бы существовать достаточно долго. Если бы он не основывался на природе вещей, он встретил бы сопротивление, которое не смог бы преодолеть. Стало быть, мы приступаем к изучению первобытных религий, будучи уверены в том, что они укоренены в реальности и выражают ее. Мы увидим постоянное применение этого принципа в дальнейшем, в ходе анализа и обсуждения, и как раз в его непризнании мы упрекаем школы, с которыми расходимся. Несомненно, если ограничиваться только буквой религиозных формул, эти верования и действия кажутся иногда странными, и возникает соблазн объяснить их чем-то вроде глубинной аберрации. Но под символом надо суметь обнаружить представляемую им реальность, которая и придает ему его истинное значение. Самые варварские или диковинные обряды, самые странные мифы выражают какую-либо человеческую потребность, какой-то аспект жизни, либо индивидуальный, либо социальный. Причины, которыми обосновывает их сам верующий, возможно, а чаще всего и действительно, ошибочны. Но истинные причины тем не менее существуют, и дело науки раскрыть их.

Таким образом, в сущности, нет религий, которые были бы ложными. Все они посвоему истинны; все они, хотя и по-разному, соответствуют данным условиям человеческого существования. Вероятно, можно расположить их в иерархическом порядке. Одни могут считаться выше других в том смысле, что приводят в действие более высокие мыслительные функции, богаче идеями и чувствами, включают в себя больше понятий и меньше ощущений и образов, отличаются более изощренным характером систематизации. Но как бы сложны и идеалистичны ни были в действительности соответствующие религии, этого недостаточно, чтобы поместить их в особые виды. Все они в равной мере являются религиями, так же как все живые существа равным образом относятся к живым, начиная от низших пластид и кончая человеком. Стало быть, мы обращаемся к первобытным религиям не с тайным намерением умалить значение религии в целом, так как эти религии достойны не меньшего уважения, чем другие. Они отвечают тем же самым нуждам, играют ту же самую роль, зависят от тех же самых причин. Они могут поэтому так же хорошо послужить выявлению сущности религиозной жизни и, следовательно, решению проблемы, которую мы хотим рассмотреть.

Но почему эти религии надо наделять чем-то вроде прерогативы? Почему именно их надо предпочесть всем другим в качестве объекта нашего исследования? Все это исключительно по причинам, связанным с методом.

Прежде всего, мы можем прийти к пониманию новейших религий, только прослеживая тот исторический путь, которым они постепенно сформировались. В действительности история составляет единственный метод объяснительного анализа, который можно к ним применить. Только она позволяет нам разложить институт на его составные части, поскольку она показывает нам их рождающимися во времени друг за другом. С другой стороны, помещая каждый из них в совокупность обстоятельств, в которых он возник, она дает нам в руки единственный возможный метод определения породивших его причин. Поэтому всякий раз, когда предпринимается попытка объяснить какое-нибудь человеческое явление, взятое в определенный момент времени — будь то религиозное верование, нравственное правило, правовое предписание, художественная техника, экономический порядок

надо начать с восхождения к его наиболее простой, первобытной форме, постараться понять его особенности, характерные для этого периода его существования, затем показать, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый период. Отсюда легко представить себе, насколько важно для этого ряда последовательных объяснений определить отправной пункт, от которого они отталкиваются. Согласно картезианскому принципу в цепи научных истин

первое звено играет решающую роль. Речь, конечно, не идет о том, чтобы положить в основу науки о религиях представление, разработанное в картезианском духе, т.е. логическое понятие, чистую возможность, сконструированную исключительно силой ума. Нам необходимо обнаружить конкретную реальность, раскрыть которую нам может только историческое и этнографическое наблюдение. Но, хотя к этой основной концепции следует идти иными путями, тем не менее, она призвана оказать значительное влияние на весь ряд утверждений, выдвигаемых наукой. Биологическая эволюция стала пониматься совершенно иначе начиная с того момента, когда узнали, что существует одноклеточные существа. Подобно этому и совокупность религиозных фактов объясняется по-разному, в зависимости от того, помещают ли в начало эволюции натурализм, анимизм или какую-либо другую религиозную форму. Даже наиболее узкоспециализированные ученые, если они не намерены ограничиваться просто демонстрацией эрудиции, если они хотят попытаться понять анализируемые факты, обязаны выбрать ту или иную из этих гипотез и руководствоваться ею. Хотят они того или нет, вопросы, которыми они задаются, неизбежно принимают следующую форму: как здесь или там натурализм или анимизм были детерминированы таким образом, что приняли такой-то облик, развились или деградировали в той или иной форме? Поскольку, стало быть, неизбежно надо занять какую-то позицию в этой исходной проблеме и поскольку предлагаемое ее решение призвано повлиять на науку в целом, следует вплотную и прямо приступить к ее рассмотрению. Именно это мы и намереваемся сделать.

Кроме того, даже помимо этих косвенных следствий, изучение первобытных религий само по себе представляет непосредственный, первостепенной важности интерес.

В самом деле, если полезно знать, в чем состоит та или иная отдельная религия, то еще важнее исследовать, что есть религия вообще. Проблема эта вызывала любопытство философов во все времена, и не без основания, так как она интересует все человечество; к сожалению, метод, обычно применяемый ими для ее решения, – сугубо диалектический: они ограничиваются лишь анализом идеи, формируемой ими по поводу религии, иллюстрируя результаты этого мыслительного анализа примерами, взятыми из религий, наилучшим образом реализующих их идеал. Но если от этого метода и следует отказаться, то проблема целиком остается, и большая заслуга философии состоит в том, что она не была забыта из-за пренебрежительного отношения эрудитов. А подойти к ней можно и другими путями. Поскольку все религии сопоставимы, поскольку все они составляют виды одного и того же рода, постольку неизбежно существуют основные, общие для них всех элементы. Под ними мы подразумеваем не просто внешние и видимые черты, всем им в равной мере присущие и позволяющие в самом начале исследования дать им предварительное определение. Обнаружить эти явные знаки относительно легко, так как наблюдение, которого это требует, не должно идти дальше поверхностной стороны вещей. Но эти внешние сходства предполагают существование других, глубинных. В основе всех систем верований и всех культов с необходимостью должно существовать некоторое число основных представлений и ритуальных установок, которые, несмотря на все возможное разнообразие принимаемых ими форм, везде имеют одно и то же объективное значение и выполняют одинаковые функции. Это постоянные элементы, образующие в религии то, что

71

есть в ней вечного и человеческого; они составляют объективное содержание идеи, которую выражают, когда говорят о религии вообще. Как же можно прийти к их постижению?

Это возможно отнюдь не путем наблюдения сложных религий, возникающих в ходе истории. Каждая из них сформировалась из столь разнообразных элементов, что очень трудно отличить в них вторичное от главного, существенное от преходящего. Возьмем религии Египта, Индии или классической древности. Это запутанное переплетение многочисленных культов, меняющихся в зависимости от местности, храмов, поколений, династий, вторжений и т.д.

Народные суеверия смешаны в них с самыми рафинированными догмами. Ни религиозное мышление, ни деятельность не распределены здесь равномерно в массе верующих; разными людьми, кругами, в различных обстоятельствах верования, как и обряды, воспринимаются по-разному. В одном случае это жрецы, в другом монахи, в третьем – миряне; встречаются мистики и рационалисты, теологи и пророки и т.д. В этих условиях трудно уловить то общее, что присуще всем. Можно найти вполне полезное средство изучить через ту или иную из этих систем какой-то отдельный факт, который получил в ней особое развитие, например, жертвоприношение или пророчество, монашество или таинства. Но как обнаружить общее основание религиозной жизни под скрывающими его пышно разросшимися зарослями? Как за столкновениями теологии, изменчивостью ритуалов, множественностью группировок, разнообразием индивидов выявить фундаментальные состояния, характерные для религиозного сознания вообще?

Совершенно иначе обстоит дело в низших обществах. Незначительное развитие индивидуальностей, меньшие размеры группы, однородность внешних условий – все способствует сведению различий и изменчивости к минимуму. Группа постоянно создает интеллектуальное и моральное единообразие, которое в более развитых обществах мы находим лишь в редких случаях. Все одинаково присуще всем. Движения стереотипизированы: все выполняют одни и те же в одинаковых обстоятельствах, и этот конформизм поведения лишь выражает конформизм мышления. Поскольку все сознания втянуты в один и тот же круговорот, индивидуальный тип почти полностью смешивается с родовым. В то же время все не только единообразно, но и просто. Ничто так не примитивно, как эти мифы, состоящие из одной-единственной, бесконечно повторяемой темы, как эти обряды, состоящие из небольшого числа беспрерывно возобновляемых жестов. Воображение народа или духовенства еще не располагало ни временем, ни средствами, чтобы рафинировать и преобразовывать исходный материал религиозных идей и действий. Последний поэтому оказывается открытым и доступным наблюдению, которому требуется лишь малейшее усилие, чтобы его обнаружить. Преходящее, второстепенное, избыточное еще не стало скрывать главное. Все сведено к необходимому, к тому, без чего религия не может существовать. Но необходимое это также и существенное, т.е. то, что нам важно прежде всего познать.

Таким образом, первобытные цивилизации составляют для нас факты исключительного значения, потому что факты эти просты. Вот почему среди всех категорий фактов наблюдения этнографов часто были настоящими откровениями, обновившими изучение институтов, созданных человеком. Например, до середины XIX в. были убеждены, что отец является главным элементом семьи; даже представить себе не могли, что возможно существование семейной организации, где отцовская власть не составляет ее основу. Открытие Бахофена разрушило эту старую концепцию. До совсем недавнего времени считалось очевидным, что моральные и юридические отношения, образующие родство, составляют ~~явную~~ иной аспект физиологических отношений, вытекающих из общности потомства; Бахофен и его последователи, Мак-Леннан, Морган и многие другие находились еще под

влиянием этого предрассудка. С тех пор, как мы узнали природу первобытного клана, мы, напротив, знаем, что родство не может определяться единокроем. Возвращаясь к религиям, отметим, что рассмотрение только наиболее близких к нам религиозных форм в течение длительного времени заставляло считать понятие бога характерным для всего религиозного. Однако религия, которую мы далее исследуем, в значительной мере далека от всякой идеи божества. Силы, к которым обращены в ней обряды, весьма отличны от сил, занимающих первостепенное место в наших современных религиях, и тем не менее они помогут нам лучше понять последние. Нет, стало быть, ничего несправедливее, чем пренебрежение, с которым многие историки относятся к трудам этнографов. Несомненно, что этнография очень часто вызывала в различных отраслях социологии наиболее плодотворные,

революционные изменения. Впрочем, именно по такой же причине открытие одноклеточных существ, о котором мы только что говорили, перестроило бытовавшее представление о жизни. Поскольку у этих простейших существ жизнь сведена к ее основным чертам, последние могут легче распознаваться.

Но первобытные религии не только позволяют выявить конструктивные элементы религии; они обладают также тем большим преимуществом, что облегчают их объяснение. Поскольку факты в них проще, связи между фактами в них также проступают более явственно. Причины, которыми люди объясняют себе свои действия, еще не были разработаны и искажены изощренной рефлексией; они ближе, интимнее связаны с теми движущими силами, которые реально определили эти действия. Чтобы лучше понять бред и иметь возможность применить к нему наиболее подходящее лечение, врачу надо узнать, какова была его исходящая точка. А это событие тем легче распознать, чем в более ранний период можно бред наблюдать. И наоборот, чем больше времени оставляется для развития болезни, тем дальше он ускользает от наблюдения. Дело в том, что попутно вторгаются всякого рода истолкования, стремящиеся оттеснить исходное состояние в сферу бессознательного и заменить его другими состояниями, сквозь которые иногда трудно обнаружить первоначальное. Между систематизированным бредом и породившими его первыми впечатлениями дистанция часто велика. Также обстоит дело и с религиозным мышлением. По мере того, как оно прогрессирует в истории, вызвавшие его к жизни причины, по-прежнему сохраняя свое действие, заметны уже только сквозь обширную систему искажающих их истолкований. Народные мифологии и изощренные теологии сделали свое дело: они напластовали на чувства изначальные весьма различные чувства, хотя и связанные с первыми (развитой формой которых они являются), но все же очень мешающие проявлению их истинной природы. Психологическая дистанция между причиной и следствием, между причиной внешней и причиной реально действующей стала более значительной и трудной для познающего ума. Продолжение этой работы будет иллюстрацией и проверкой этого методологического замечания. Мы увидим далее, как в первобытных религиях религиозный факт еще несет на себе видимый отпечаток своего происхождения; нам было бы гораздо труднее понять его путем рассмотрения лишь более развитых религий.

Таким образом, предпринимаемое нами исследование представляет собой подход к решению старой, но в новых условиях проблемы происхождения религий. Правда, если под происхождением понимать абсолютное первоначально, то постановка вопроса будет совершенно ненаучна, и ее следует решительно отвергнуть. Не существует точного мгновения, когда начала существовать религия, и речь не идет об обнаружении хитроумного способа, позволяющего мысленно перенестись в него. Как и всякий созданный человеком институт, религия не начинается нигде. Поэтому все умозрительные построения такого рода справедливо дискредитированы; они могут заключаться лишь в субъективных и произвольных конст

73

циях, не поддающихся никакой проверке. Мы ставим перед собой совсем иную задачу. Мы хотели бы найти средство выявления постоянно действующих причин, от которых зависят наиболее существенные формы религиозного мышления и религиозной практики. А эти причины, по только что изложенным соображениям, наблюдать тем легче, чем менее сложны общества, в которых они наблюдаются. Вот почему мы стремимся приблизиться к истокам¹. Это не значит, что мы приписываем низшим религиям особые добродетели. Наоборот, они рудиментарны и грубы; стало быть, речь не может идти о том, чтобы делать из них нечто вроде образцов, которые последующим религиям оставалось лишь воспроизводить. Но даже сама их грубость делает их поучительными, так как в них таким образом осуществляются удобные эксперименты, в которых легче обнаружить факты и их отношения. Физик, для того чтобы открыть законы изучаемых им явлений, стремится упростить последние, освободить их от второстепенных характеристик. Что касается институтов, то природа стихийно производит такого же рода упрощения в начале истории. Мы хотим лишь воспользоваться

ими. И, вероятно, этим методом мы сможем постичь весьма элементарные факты. Когда же мы объясним их в той мере, в какой нам это удастся, всякого рода новшества, возникшие в ходе дальнейшей эволюции, уже не будут объясняться подобным образом. Не думая отрицать важность проблем, связанных с этими новшествами, мы полагаем, что они будут исследованы в свое время и что приступить к их изучению уместно только после тех, исследование которых мы сейчас предпримем.

Но наше исследование может заинтересовать не только науку о религиях. В действительности у всякой религии имеется такая сторона, которую она выводит за пределы собственно религиозных идей; тем самым изучение религиозных явлений дает нам возможность нового подхода к проблемам, которые до сих пор обсуждались только среди философов.

Давно известно, что первые системы представлений, созданных человеком о мире и о самом себе, имеют религиозное происхождение. Нет такой религии, которая, будучи умозрением относительно божественного, не была бы в то же время космологией. Философия и науки родились из религии потому, что религия вначале заменяла науки и философию. Менее заметно, однако, было то, что она не ограничилась обогащением человеческого ума известным числом идей, а внесла вклад в формирование самого этого ума. Люди в значительной мере обязаны ей не только содержанием своих познаний, но также формой, в которую эти познания отлиты...

Происхождение основных понятий или категорий ума

В основе наших суждений имеется известное число существенных понятий, которые управляют всей нашей умственной жизнью; философы со времени Аристотеля называют их категориями разума: это понятия времени, пространства², рода, числа, причины, субстанции, личности и т.д. Они соответствуют наиболее всеобщим свойствам вещей. Они являются как бы основными рамками, заключающими в себе мысль; последняя может освободиться от них, только разрушивши самое себя. Другие понятия случайны и изменчивы; нам кажется, что они могут

¹Очевидно, что мы придаем слову “истоки” (“origines”), так же как и слову “первобытный”, совершенно относительный смысл. Мы понимаем под ним не абсолютное начало, но наиболее простое общественное состояние, известное в настоящий момент, такое, дальше которого углубиться сейчас невозможно. Когда мы говорим об истоках, о начале истории или религиозного мышления, то эти выражения надо принимать именно в отмеченном смысле.

²Время и пространство мы называем категориями потому, что нет никакого различия между ролью, которую играют эти понятия в умственной жизни, и ролью, которая принадлежит понятиям рода и причины.

74

отсутствовать у человека, у общества в ту или иную эпоху, первые же, напротив, представляются нам почти неотделимыми от нормальных отправлений разума. Они составляют как бы “костяк” последнего. Анализируя методически религиозные верования, непременно встречаешься с наиболее основными из этих категорий. Они родились в религии и из религии, они – продукт мысли религиозной.

Это наблюдение уже само по себе интересно. Но вот то, что придает ему подлинную важность. Религия есть явление существенно социальное. Религиозные представления суть коллективные представления, выражающие реальности коллективного характера. Обряды суть способы действия, возникающие среди тех или других общественных групп и предназначенные для возбуждения, поддерживания или нового создания известных психических состояний этих групп. Но если категории имеют религиозное происхождение, то они должны быть одарены и общими свойствами всех религиозных фактов, они должны быть также явлениями социальными, продуктами коллективной мысли. По крайней мере (так как при современном состоянии наших знаний в данной области следует остерегаться всяких

исключительных и радикальных тезисов) вполне законно предположить, что они изобилуют социальным содержанием.

В этом, впрочем, и теперь уже можно убедиться, что касается некоторых категорий. Попробуйте, например, представить себе время, не принимая в расчет приемов, посредством которых мы его делим, измеряем и выражаем известными знаками; время, которое не было бы последовательностью или рядом годов, месяцев, недель, дней и часов! Это нечто почти невыразимое. Мы можем понимать время только под условием различия в нем разнородных моментов.

Откуда же происходит эта разнородность? Несомненно, что состояния сознания, уже испытанные нами, могут вновь возникать в нас в том же самом порядке, в каком они первоначально протекали; точно так же и отдельные части нашего прошлого мы можем снова воспроизвести в настоящем, невольно отличая их в то же время от настоящего. Но как бы ни было важно это различие для нашего частного опыта, оно недостаточно, чтобы создать понятие или категорию времени. Эта последняя состоит не просто в частичном или огульном воспоминании нашей протекшей жизни. Она есть отвлеченная и безличная рамка, которая обрамляет не только наше индивидуальное существование, но и бытие всего человечества. Заключенное в эти пределы время не есть мое время; это есть время, которое объективно мыслится всеми людьми одинакового культурного уровня. Однако этого уже достаточно, чтобы понять, что определение времени есть дело коллективное. И действительно, наблюдение подтверждает, что порядок, в котором все явления располагаются во времени, заимствован из социальной жизни. Разделения на дни, недели, месяцы, годы и т.д. соответствуют периодичности обрядов, праздников и публичных церемоний. Всякий календарь выражает ритм коллективной деятельности и служит для удовлетворения его правильности³.

Не иначе дело обстоит и с пространством. Как показал Гамелен, пространство не есть та смутная и неопределенная среда, которую воображал себе Кант: чистое и абсолютное однородное, оно не служило бы ни чему и не могло бы даже быть схвачено мыслью. Пространственное представление состоит существенно в

³ Отсюда видно все различие между комплексом ощущений и представлений, служащих для нашего ориентирования среди следующих друг за другом событий и категорий времени. Первые – результат индивидуального опыта, имеющего значение только для индивида, который его пережил, а вторая выражает время, одинаковое для всей группы, время социальное, если так можно выразиться. Оно само по себе уже является настоящим социальным институтом. Сверх того, оно свойственно только человеку, животное не имеет представлений этого рода. Это различие между категорией времени и соответствующими ощущениями может быть одинаково проведено и по отношению к пространству и причинности.

75

известном порядке первичного распределения данных чувственного опыта. Но это распределение было бы невозможно, если бы все части пространства были качественно равнозначительны, если бы они действительно могли заменять друг друга. Чтобы иметь возможность расположить вещи пространственно, нужно обладать и возможностью распределить их различно: одни положить направо, другие – налево, одни – вверх, другие – вниз, к северу и к югу, к западу и к востоку и т.д. подобно тому, как для расположения во времени состояний сознания необходимо иметь возможность отнести их к определенным срокам. Это значит, что пространство, подобно времени, не могло бы быть тем, что оно есть, если бы оно не было делимо и если бы оно не дифференцировалось. Но откуда могли взяться эти различия, столь важные для пространства? Само по себе оно не имеет ни правой, ни левой стороны, ни верха, ни низа, ни севера, ни юга и т.д. Все эти деления, очевидно, объясняются различной эмоциональной оценкой той или другой окружающей среды. А так как все люди одной и той же цивилизации представляют себе пространство одинаковым образом, то очевидно, что эта эмоциональная оценка и зависящие от нее деления

пространства были у них также одинаковы, а это-то почти несомненно и указывает на социальное происхождение таких различий⁴. Далее, имеются случаи, где этот социальный характер обнаруживается вполне ясно. В Австралии и в Северной Америке существуют общества, где пространство рассматривается как необъятный круг, потому что само становище их имеет форму круга и пространство у них разделено точно так же, как и становище всего племени. Там столько же отдельных “стран света”, сколько имеется кланов и племен. Каждая отдельная область обозначается через тотем того клана, которому она назначена. У Зуни, например, “пуэбло” (по-испански): народ состоит из семи частей, каждая представляет собой группу кланов, возникшую, вероятно, из одного клана, который потом разделился. И пространство вообще состоит из тех же семи стран, причем каждая из них является тесно связанной с соответствующей частью, “pueblo”. Таким образом, – говорит Кашинг, – одна часть племени чувствует себя тесно связанной с севером, другая представляет собою запад, третья – юг” и т.д. Каждая часть племени имеет свой характеристический цвет, который ее символизирует; подобно этому и каждая страна света имеет тот же цвет.

С течением времени число основных кланов колебалось; соответственно этому колебалось и число стран света. Таким образом, социальная организация служила образцом для пространственной организации, являющейся как бы отпечатком первой. В последней нет ничего, вплоть до деления на правую и левую стороны, что не было бы продуктом религиозных, следовательно, коллективных представлений.

Аналогичные же доказательства можно найти и относительно понятий рода, силы, личности и действительности. Позволительно даже спросить, не зависит ли от социальных условий и понятие противоречия. Думать так нас побуждает то, что власть, которую оно получило над мыслью, изменялась в зависимости от времени и состава человеческих обществ. Принцип тождественности теперь господствует в сфере научной мысли; но существует обширные системы представлений, игравших значительную роль в истории идей, где этот принцип сплошь и рядом не признавался: это мифология, начиная с самых грубых и кончая самыми утонченными⁵.

⁴ Иначе для объяснения подобного согласия необходимо было бы допустить, что все индивиды, в силу их мозгового устройства, аффектируются одинаковым образом – различными частями пространства; а это тем более невероятно, что многие страны сами по себе в этом отношении безразличны. К тому же деления пространства меняются с обществами, а это доказывает, что они не основаны исключительно на прирожденных свойствах человека.

⁵ Мы не хотим сказать этим, что мысль мифологическая игнорирует принцип тождественности, но лишь

76

Здесь постоянно ставится проблема бытия, обладающего одновременно самыми противоречивыми атрибутами: единством и множественностью, материальностью и духовностью, способностью подразделяться до бесконечности, ничего не теряя из своего состава, и т.д.

Именно в мифологии является аксиомой то, что часть равна целому. Эти колебания, испытанные началом тождественности, управляющим современной логикой, доказывают, что оно, будучи далеко не извечным свойством в умственной природе человека, зависит хотя бы только от части, от факторов исторических, а следовательно, социальных. Мы не знаем в точности, каковы эти факторы; но мы имеем право думать, что они действительно существуют.

При допущении этой гипотезы проблема познания получает новую постановку. До настоящего времени на этот счет имелись лишь две доктрины. Для одних категории были невыводимы из опыта: они логически предшествовали ему и являлись условием его возможности. Вот почему и говорят о них, что они априорны. Для других, напротив, они построены из отдельных опытов индивидуальным человеком, который и является настоящим их творцом⁶.

Но то и другое решение вызывают серьезные возражения. Приемлем ли тезис эмпиристов? При утвердительном ответе пришлось бы отнять у категорий все их характеристические свойства. Они отличаются от всех других знаний своей всеобщностью и необходимостью. Они – наиболее общие понятия, которые в силу того, что они приложимы ко всему реальному и не связаны ни с каким объектом в частности, независимы от каждого отдельного субъекта. Они являются общей связью, соединяющей все умы, перекрестком, на котором они необходимо встречаются уже потому, что разум, представляющий собой не что иное как совокупность основных категорий, облечен таким авторитетом, из-под власти которого мы не можем освободиться по произволу. Когда мы пытаемся восстать против него, освободить себя от некоторых из таких понятий, мы наталкиваемся на самое живое сопротивление. Следовательно, категории не только зависят от нас, но, напротив, они предписывают нам наше поведение. Эмпирические же данные имеют диаметрально противоположный характер. Ощущение и образное представление относятся всегда к определенному объекту или к совокупности объектов определенного рода; они выражают преходящее состояние отдельного сознания: они в существе своем индивидуальны и субъективны.

В силу этого мы можем относительно свободно распоряжаться представлениями, имеющими подобное происхождение. Правда, когда ощущения переживаются нами, они нам навязываются фактически. Но юридически мы остаемся хозяевами их, и от нас зависит, рассматривать их так или иначе, представлять их себе протекающими в ином порядке и т.п. По отношению к ним ничто не связывает нас. Таковы два вида знания, представляющие собой как бы два полюса ума. В подобных условиях вывести разум из опыта – значит заставить его исчезнуть, ибо такой вывод равносителен сведению всеобщности и необходимости, характеризующих разум, к

то, что она более часто и более открыто его нарушает, чем мысль научная. И обратно, мы покажем, что и наука не может не нарушать его, несмотря на то, что она более добросовестно соотносится с ним, чем мысль религиозная. Между наукой и религией как в этом, так и в других отношениях существует только различие в степени.

⁶ Даже по теории Спенсера, категории – результат индивидуального опыта. Единственное различие, имеющееся на этот счет между заурядным эмпиризмом и эмпиризмом эволюционным, заключается в том, что, согласно последнему, результаты индивидуального опыта закрепляются при помощи наследственности. Но это закрепление не придает им ничего существенно нового; оно не вводит в них никакого элемента, который бы возник помимо индивидуального опыта. А та необходимость, с какой категории мыслятся нами теперь, в глазах эволюционной теории есть лишь продукт иллюзии, предрассудок, пустивший прочные корни в нашу мозговую организацию, но не имеющий основания в природе вещей.

77

простым видимостям, к иллюзиям, которые могут быть практически удобны, но которые не имеют под собой никакой реальной почвы. Эта значит также отказаться признать объективную реальность логической жизни, упорядочение и организация которой и являются главной функцией категорий. Классический эмпиризм примыкает к иррационализму и часто сливается с ним.

Априористы, несмотря на смысл, обычно придаваемый этому ярлыку, более почтительны к фактам. Они не допускают как самоочевидную истину того, что категории созданы из одних и тех же элементов, что и наши чувственные восприятия, они систематически не оголяют их, не лишают их реального содержания, не сводят все их к пустым словесным построениям. Напротив, они признают их характеристические черты. Априористы суть рационалисты. Они верят что мир имеет логическую сторону или грань, находящую свое высшее выражение в разуме. Однако для этого им приходится приписать разуму некоторую способность переходить за пределы опыта, и нечто присоединять к тому, что ему дано непосредственно. Но беда их в том, что они не объясняют этой странной способности, так как нельзя же считать объяснением утверждение, что она присуща природе человеческого ума. Нужно было бы показать, откуда берется это удивительное превосходство наше и каким

образом мы можем находить в вещах отношения, которые не может дать нам непосредственное наблюдение самих вещей. Сказать, что сам опыт возможен лишь при этом условии, – значит изменить, передвинуть, а не решить задачу. Ибо речь идет именно о том, почему опыт сам по себе недостаточен и предлагает условия, которые для него являются внешними и предшествующими. Отвечая на этот вопрос, иногда прибегали к фикции высшего или божественного разума, простой эманацией которого является разум человека. Но эта гипотеза имеет тот недостаток, что она висит в воздухе, не может быть экспериментально проверена и, следовательно, не удовлетворяет условиям, предъявляемым к научной гипотезе. Сверх того, категории человеческой мысли никогда не закреплялись в одной неизменной форме. Они создавались, уничтожались и пересоздавались беспрестанно; они изменялись в зависимости от времени и места. Божественный же разум, напротив, одарен противоположным свойством. Каким же образом его неизменность может объяснить эту непрерывную изменяемость?

Вот два понимания, которые в течение веков борются друг с другом, и если этот спор все еще продолжается, то только потому, что аргументы обеих сторон почти равносильны. Разум как форма одного лишь индивидуального опыта означает отсутствие разума.

С другой стороны, если разумом признать способности, ему бездоказательно приписываемые, то этим самым мы как будто ставим его вне природы и вне науки. При наличии прямо противоречивых возражений решение остается неопределенным. Но если допустить социальное происхождение категорий, то дело примет тотчас же совершенно иной оборот.

Основное положение априоризма гласит, что знание состоит из двоякого рода элементов, несводимых друг к другу⁷. Наша гипотеза удерживает целиком этот принцип. В самом деле, знания, которые зовутся эмпирическими, которые одни всегда служили теоретикам эмпиризма для обоснования их взглядов на разум, – эти знания возникают в нашем уме под прямым действием объектов. Следовательно, мы имеем тут дело с индивидуальными состояниями, которые всецело объясняются психической природой индивида. Напротив, если категории (как мы думаем) являются существенно коллективными представлениями, они выражают собой прежде всего те или другие состояния коллективности, они зависят от ее состава и

⁷Может быть, удивится тому, что мы не определяем априоризм как гипотезу врожденных идей, но в действительности понятие врожденности играет лишь второстепенную роль в априорической доктрине.

78

способа организации, от ее морфологии, от ее институтов – религиозных, моральных, экономических и т.д. Следовательно, между этими двумя родами представлений существует такое же расстояние, какое отделяет индивидуальное от социального. Нельзя поэтому выводить коллективные представления из индивидуальных, как нельзя выводить общество из индивида, целое из части, сложное – из простого⁸.

Общество есть реальность *sui generis*, оно имеет собственные свойства, которых нельзя найти вовсе или в той же самой форме в остальном мире. Поэтому представления, которые его выражают, имеют совершенно иное содержание, чем представления чисто индивидуальные, и заранее можно быть уверенным, что первые прибавляют кое-что ко вторым.

Даже самый способ образования тех и других ведет к их дифференцированию. Коллективные представления – продукт обширной, почти необъятной кооперации, которая развивается не только в пространстве, но и во времени. Для их создания множество различных умов сравнивали между собой, сближали и соединяли свои идеи и свои чувства, и длинные ряды поколений накапливали свой опыт и свои знания. Поэтому в них как бы сконцентрировалась весьма своеобразная умственная жизнь, бесконечно более богатая и более сложная, чем умственная жизнь индивида. Отсюда понятно, почему разум обладает способностью переходить за пределы эмпирического познания. Он обязан этим не какой-

нибудь неизвестной мистической силе, а просто тому факту, что человек, согласно известной формуле, есть существо двойственное. В нем два существа: существо индивидуальное, имеющее свои корни в организме и *крут* деятельности которого вследствие этого оказывается узкоограниченным, и существо социальное, которое является в нем представителем наивысшей реальности интеллектуального и морального порядка, какую мы только можем познать путем наблюдения, – я разумею общество. Эта двойственность нашей природы имеет своим следствием в порядке практическом несводимость морального идеала к утилитарным побуждениям, а в порядке отвлеченной мысли несводимость разума к индивидуальному опыту. В какой мере индивид причастен к обществу, в той же мере он естественно перерастает самого себя и тогда, когда он мыслит, и тогда, когда он действует.

Тот же социальный характер позволяет понять, откуда происходит необходимость категорий. Говорят, что идея бывает необходимой тогда, когда она, благодаря своей внутренней ценности, сама навязывается уму, не нуждаясь в каком бы то ни было доказательстве. Следовательно, в ней есть нечто принудительное, что вызывает согласие без предварительного изучения. Априоризм постулирует, но не объясняет эту своеобразную силу категорий. Сказать, что категории необходимы, потому что они неразрывно связаны с деятельностью мысли, – значит просто повторить, что они необходимы. Если же они имеют происхождение, которое мы им приписываем, то их превосходство перестает заключать в себе что-либо удивительное.

И в действительности они выражают собой наиболее общие из отношений, существующих между вещами. Превосходя своей широтой все другие понятия, они управляют всеми сторонами нашей умственной жизни. Поэтому, если бы в один и

⁸ Не нужно, однако, понимать эту несводимость абсолютным образом: мы не хотим сказать, что в эмпирических представлениях нет ничего, что не предвещало бы представлений рациональных, а равно, что в индивиде нет ничего, что не могло бы рассматриваться как проявление социальной жизни. Если опыт был бы чужд всего рационального, то разум не мог бы к нему прилагаться; точно так же. как если бы психическая природа индивида была абсолютно неспособна к социальной жизни, общество было бы невозможно. Полный анализ категорий должен, следовательно, найти, даже и в индивидуальном сознании, зародыши рациональности. Мы в дальнейшем изложении вернемся к этому вопросу. Все, что мы хотим обосновать здесь, сводится к тому, что между нерасчлененными зародышами разума и разумом в собственном смысле имеется расстояние, близкое к тому, какое отделяет свойства минеральных элементов, из которых состоит живое существо, от характеристических атрибутов жизни после ее возникновения.

79

тот же период истории люди не имели однородных понятий о времени, пространстве, причине, числе и т.д., всякое согласие между отдельными умами сделалось бы невозможным, а следовательно, стала бы невозможной и всякая совместная жизнь. В силу этого общество не может упразднить категорий, заменив их частными и произвольными мнениями, не упразднивши самого себя. Чтобы иметь возможность жить, оно нуждается не только в моральном согласии, и в известном минимуме логического единомыслия, за пределы которого нельзя было бы переступить по произволу. Вследствие этого общество всем своим авторитетом давит на своих членов и стремится предупредить появление “отщепенцев”. Если же какой-нибудь ум открыто нарушает общие нормы мысли, общество перестает считать его нормальным человеческим умом и обращается с ним как с субъектом патологическим. Вот почему, если в глубине нашего сознания мы попытаемся отделаться от этих основных понятий, мы тотчас же почувствуем, что мы не вполне свободны, мы встретим непреодолимое сопротивление и внутри и вне нас. Извне – нас осудит общественное мнение, а так как общество представлено также и в нас, то оно будет сопротивляться и здесь, противопоставляя наше внутреннее “я” этим революционным покушениям, благодаря чему у нас и получится впечатление, что мы не можем упразднить категорий, не рискуя тем, что наша мысль перестанет быть истинно человеческой мыслью. Авторитет общества в тесном

союзе с известными видами мышления является как бы неизбежным условием всякого общего действия⁹. Необходимость как основная черта категорий не составляет, следовательно, результата простых навыков ума, от которых он мог бы освободиться путем соответствующих усилий; она тем не менее может быть физической или метафизической необходимостью, так как категории изменяются сообразно времени и месту, но она есть особый вид моральной необходимости и в умственной жизни играет ту же роль, какую моральный долг играет по отношению к нашей волевой деятельности¹⁰. Но если категории сызначала выражают только социальные состояния не следует ли отсюда, что они могут прилагаться к остальной природе лишь в качестве метафор? Если они возникли единственно с целью ближайшего определения социальных явлений, то могут ли они быть распространены на другие разряды фактов иначе, как условно? В силу этих соображений за ними, когда мы их прилагаем к явлениям мира физического или биологического, не следует ли признать лишь значение искусственных символов, полезных только практически? Таким образом, мы с известной точки зрения как будто снова возвращаемся к номинализму и эмпиризму.

Но толковать как социологическую теорию познания – это значит забывать, что если общество и представляет специфическую реальность, однако оно в то же время не есть государство в государстве; оно составляет часть природы, ее наивысшее проявление. Социальное царство есть царство естественное, отличающееся от других царств природы лишь своей большей сложностью. Основные

⁹ Наблюдения показывают, что социальные волнения имели почти всегда своим следствием усиление умственной анархии. Это служит лучшим доказательством того, что логическая дисциплина есть лишь особый вид социальной дисциплины. Первая ослабляется, когда ослабляется вторая. Между этой логической необходимостью и моральным долгом есть аналогия, но нет тождества, по крайней мере, в настоящее время. Теперь общество иначе обходится с преступниками, чем с субъектами, одержимыми лишь умственной ненормальностью, а это служит доказательством, что авторитет логических норм и авторитет, принадлежащий нормам моральным, несмотря на значительные сходства, имеют все же различную природу. Это два различных вида одного и того же рода. Было бы интересно исследовать, в чем состоит и откуда проистекает это различие, которое едва ли можно считать первобытным, так как в течение долгого времени общественное мнение плохо различало помешанного от преступника. Мы ограничиваемся здесь простым указанием проблемы. Из сказанного выше видно, сколько интересных задач может возбудить анализ понятий, считающихся обычно элементарными и простыми, в действительности же являющихся в высшей степени сложными.

80

отношения между явлениями, выражаемые категориями, не могут поэтому быть существенно различными в различных царствах. Если в силу причин, которые будут исследованы нами, они проявляются более отчетливо в социальном мире, то отсюда не следует, чтобы они не существовали и в остальной природе, хотя и под более скрытыми формами. Общество делает их более очевидными, но они не являются его исключительной особенностью. Вот почему понятия, созданные по образцу и подобию социальных фактов, могут помочь нашей мысли и тогда, когда она обращена на другие явления природы. Если в силу того только, что это понятия, построенные умом, в них имеется нечто искусственное, то мы должны сказать, что искусство здесь по пятам следует за природой и стремится все более и более слиться с нею¹¹.

Из того что идеи времени, пространства, рода, причины построены из социальных элементов, не следует, что они лишены всякой объективной ценности. Напротив, их социальное происхождение скорее ручается за то, что они имеют корни в самой природе вещей¹².

Обновленная таким образом теория познания кажется призванной соединить в себе положительные достоинства двух соперничающих теорий без их явных недостатков. Она сохраняет все основания начала априоризма, но в то же время вдохновляется духом того позитивизма, которому пытался служить эмпиризм. Она не лишает разум его специфической способности, но одновременно объясняет ее, не выходя за пределы наблюдаемого мира. Она утверждает как нечто реальное двойственность нашей умственной жизни, но сводит ее к ее естественным причинам. Категории перестают быть в наших глазах фактами первичными, не допускающими анализа, весьма простыми понятиями, которые первый встречный мог извлечь из своих личных наблюдений и которые, к несчастью, усложнило народное воображение; а напротив, они считаются нами ценными орудиями мысли, терпеливо созданными в течение веков общественными группами, вложившими в них лучшую часть своего умственного капитала¹³. В них как бы разумирована каждая часть человеческой истории.

Во всяком случае, для успешного понимания и обсуждения их, необходимо прибегнуть к иным приемам, чем те, которые были в ходу до настоящего времени. Чтобы знать, как создались эти понятия, которые установлены не нами самими, недостаточно обращаться с запросами к нашему сознанию, а нужно выйти наружу, нужно наблюдать факты и изучать историю, нужно установить целую науку, науку сложную, которая может развиваться лишь медленно и только с помощью коллективной работы.

¹¹ Рационализм, свойственный социологической теории познания, занимает среднее место между эмпиризмом и классическим априоризмом. Для первого категории суть чисто искусственные построения, для второго, наоборот, они – данные чисто естественные; для нас они в известном смысле произведения искусства, подражающего природе с совершенством, способным увеличиваться безгранично.

¹² Например, в основе категории времени лежит ритм социальной жизни. Но можно быть уверенным, что есть другой ритм и в жизни индивидуальной, и в жизни вселенной. Первый лишь более ясно отмечен и более заметен, чем другие. Далее, понятие рода образовано по аналогии с человеческой группой. Но если люди образуют естественные группы, то можно предположить, что и между вещами существуют группы, одновременно и сходные и различные. Это естественные группы вещей, составляющие роды и виды. Очень многие еще думают, что нельзя приписывать социальное происхождение категориям, не лишая их всякой теоретической ценности. Это происходит оттого, что общество еще весьма часто признается явлением неестественным. Отсюда и заключают, что представления, выражающие общество, не выражают ничего из реально существующего в природе.

¹³ Потому позволительно сравнивать категории с орудиями, что и орудия суть сбереженный материальный капитал. Вообще между тремя понятиями: орудие, категория и институт – существует тесное родство.

81

Почему общество может быть источником логической мысли?

Что могло превратить социальную жизнь в такой важный источник логической жизни? Ничто, кажется, не предназначало ее для этой роли, потому что, очевидно, не для удовлетворения спекулятивных потребностей объединились люди.

Может быть, найдут слишком смелым с нашей стороны браться за решение такой сложной проблемы. Для этого, казалось бы, нужно иное знакомство с социологическими условиями познания, чем то, которым мы теперь обладаем. Однако самый вопрос так важен, что мы должны напрячь все усилия, чтобы не оставить его без ответа. Может быть, есть возможность и в данное время установить некоторые общие принципы, способные осветить вопрос и облегчить его решение.

Содержание логической мысли состоит из общих понятий (концептов). Исследовать, почему общество может играть роль в происхождении логической мысли, это значит спросить, в силу чего оно может принимать участие в образовании концептов.

Если видеть в концепте лишь общую идею – как делается обычно, – то проблема становится неразрешимой. И в самом деле, индивид может путем своих собственных средств сравнивать свои восприятия и образы, выделять из них общее – одним словом, обобщать. Поэтому не видно, почему обобщение возможно лишь в обществе и через общество? Но прежде всего нельзя допустить, чтобы логическая мысль характеризовалась лишь большей широтой представлений, ее составляющих. Если частные идеи не заключают в себе ничего логического, то почему дело должно обстоять иначе с идеями общими? Общее существует лишь в частном, это тоже частное, но частное упрощенное и чего-то лишенное. Поэтому первое не может иметь свойств, которых бы недоставало у второго. И обратно, если мысль, орудуемая концептами, может прилагаться к роду, к виду, к разновидности, как бы сужена последняя ни была, то спрашивается, почему она не могла бы обнять и индивида, т.е. достигнуть предела, к которому стремится представление по мере ограничения его объема? И действительно, есть немало понятий, имеющих своими объектами индивидов. Во всякой религии божества суть индивидуальности, отличные друг от друга; однако они понимаются, а не просто воспринимаются. Каждый народ представляет себе определенным образом, в зависимости от времени, своих исторических или легендарных героев; и эти представления, разумеется, не могут быть предметом чувства или его восприятия. Наконец, каждый из нас составляет себе определенное мнение об индивидах, с которыми он находится в тех или иных отношениях, об их характере, об их физиономии, об отличительных чертах их физического и морального темперамента; и эти мнения или сведения суть настоящие концепты. Правда, они имеют, вообще, довольно грубые очертания; но даже среди научных понятий много ли таких, о которых можно было бы сказать, что они вполне адекватны своему объекту? В этом отношении между теми и другими существует только различие в степени.

Итак, приходится характеризовать понятие с помощью других признаков. Оно отличается от чувственных представлений всякого рода – ощущения, восприятия или образа – следующими чертами.

Чувственные представления находятся, так сказать, в постоянном течении и приливе. Они толкают друг друга, как волны реки, и даже в то время, пока они существуют, они не остаются подобными себе самим. Каждое из них есть функция той самой минуты, в которую оно появляется. Мы никогда не можем быть уверены в том, что снова найдем восприятие таковым, каким мы испытали его в первый раз; и это потому, что если воспринятая вещь не изменилась, то изменились мы, и каждый из нас уже не является больше тем же самым человеком. Общее же

82

понятие, напротив, находится как бы вне времени и вне “становления”, оно изъято из-под власти всех этих колебаний; можно подумать, что оно лежит в иной, более ясной и спокойной полосе ума. Оно не движется само собой в силу внутренней самопроизвольности эволюции, а, напротив, дает отпор всякому изменению. Это способ мышления, который в каждый момент времени фиксирован и кристаллизован. В той мере, в какой оно есть то, чем должно быть, оно неизменно. Если оно и меняется, то не потому, что изменение лежит в его природе, а потому, что мы открыли в нем какое-либо несовершенство и что оно нуждается в исправлении. Система понятий, посредством которой мы мыслим в обыденной жизни, уже содержится целиком в словаре нашего материнского языка, ибо каждое слово выражает концепт. Язык же фиксирован; он изменяется весьма медленно, и соответственно тому не менее медленно изменяется и система понятий, выражаемых языком. Ученый оказывается в том же положении по отношению к специальной терминологии, употребляемой в науке, которой он себя посвятил, и, следовательно, по отношению к специальной системе понятий, которой соответствует эта терминология. Несомненно, она может быть подновлена, но эти нововведения представляют всегда своего рода насилие над установленными приемами мысли.

Наряду с этой относительной неизменяемостью логическое понятие если не общезначимо, то по меньшей мере способно стать таковым.

Понятие не есть мое понятие; оно мне обще с другими людьми и во всяком случае, может быть сообщено им. Нельзя заставить ощущение перейти из моего сознания в чужое; оно тесно связано с моим организмом, с моей личностью, и не может быть отделено от них. Все, что я могу сделать, — это пригласить другого встать на мое место и подвергнуться воздействию того же объекта. Напротив, всякий разговор, всякое умственное общение между людьми состоит именно в обмене концептами. Концепт есть представление по существу своему безличное: он служит главным средством общения людей между собой¹⁴.

Природа концепта, таким образом, свидетельствует о его происхождении; насколько он общ всем, настолько же он является производением всех. Из того, что он не носит на себе печати какого-либо индивидуального ума, следует заключить, что он выработан умом коллективным. Если он более устойчив, чем ощущения и образы, то именно потому, что коллективные представления более устойчивы, чем представления индивидуальные: индивид чувствителен даже к слабым переменам, происходящим в его внутренней или внешней среде; умственное состояние общества могут взволновать лишь достаточно важные события. Всякий раз, когда нам дан тип¹⁵ мышления или действия, сводящий к одному образу многие отдельные воли и умы, мы имеем дело с таким давлением, оказываемым на индивида, которое громко говорит о вмешательстве коллективности. Впрочем, мы уже сказали выше, что концепты, служащие нашей обыденной мысли, уже все вписаны в словарь. А едва ли может быть сомнение в том, что язык, а следовательно, и система концептов, им передаваемая, составляют продукт коллективной работы.

¹⁴ Эта общезначимость концепта не должна быть смешиваема с его общностью: это вещи различные. То, что мы называем общезначимостью, есть свойство концепта, в силу которого он может быть сообщен множеству умов и даже, в принципе, всем умам; а эта сообщаемость совершенно независима от степени его общности или объема. Концепт, приложимый лишь к одному объекту, следовательно, имеющий минимальный объем может быть универсальным в том смысле, что он понимается всеми одинаково; таков, например, концепт божества.

¹⁵ Может быть, возразят на это, что часто у индивида, в силу простого повторения, способы действия или мышления фиксируются и кристаллизуются в форму привычек, нелегко изменяемых; но привычка есть лишь тенденция автоматически повторять акт или идею всякий раз, как только даны одни и те же условия, ее вызывающие. Привычка не предполагает предварительного существования обязательных типов мышления или действия. Только тогда, когда такие нормы уже установились, можно и должно предполагать соответствующее общественное воздействие на индивида.

83

Язык выражает то, каким образом общество в своей совокупности представляет себе объекты опыта. А потому и понятия, соответствующие различным элементам языка, являются представлениями коллективными.

Само содержание коллективных понятий свидетельствует о том же. Почти нет слов, даже в употребляемом нами словаре, смысл которых не простирался бы более или менее далеко за пределы нашего личного опыта. Часто термин выражает вещи, которых мы никогда не производили или свидетелями которых мы никогда не были. Даже тогда, когда мы знакомы с некоторыми из объектов, к которым термин относится, эти объекты являются лишь отдельными экземплярами, иллюстрирующими идею, но сами по себе никогда не могли бы быть достаточной причиной ее возникновения. Язык, следовательно, включает более чем индивидуальное знание, это целая наука, в выработке которой я не участвовал и которую я едва ли в состоянии вполне себе усвоить.

Кто из нас знает все слова языка, на котором он говорит, и всевозможные значения каждого слова?

Последнее замечание объясняет, в каком смысле мы говорим, что концепты суть коллективные представления. Они общи целой социальной группе, но не потому, что составляли простую среднюю величину из соответственных индивидуальных представлений;

ибо в таком случае они были бы беднее содержанием, чем эти последние: между тем как в действительности они по богатству выражаемого ими знания далеко превосходят знание среднего индивида. Это не абстракции, которые имели бы реальное бытие лишь в индивидуальном сознании, а представления, столь же конкретные, как те, какие индивид может выработать из своего личного опыта. Если фактически концепты всего чаще являются общими идеями, если они большей частью выражают категории и классы, а не отдельные предметы, то это происходит потому, что единичные и изменчивые черты явлений интересуют общество очень редко; в силу своей обширности, своих размеров оно может быть возбуждаемо лишь общими и постоянными свойствами вещей.

Вот это именно и создает ценность для нас коллективной мысли. Если концепты были бы лишь общими идеями, они не обогащали бы особенно познание, ибо общее, как мы уже указывали, не содержит в себе ничего, чего не было бы в частном. Если же это прежде всего коллективные представления, то они прибавляют к тому, что мы извлекли из нашего личного опыта, всю ту мудрость и знание, которые общественная группа накопила и сберегла в течение веков. Мыслить концептами не значит просто видеть реальное с наиболее общей стороны, а значит бросать на ощущение свет, который его выдвигает в нашем сознании, проникает насквозь и преобразует. Понимать вещь – значит в одно и то же время схватить и определить ее существенные элементы и отнести их к известной совокупности вещей, ибо каждая цивилизация имеет характеризующую ее организованную систему концептов.

По отношению к этой системе индивидуальный ум находится в том же положении, в каком стоит нус Платона по отношению к миру идей. Он пытается усвоить себе эти понятия, ибо нуждается в них, чтобы сообщаться с себе подобными; но это усвоение всегда остается несовершенным. Каждый из нас судит о них по-своему. В этой системе идей есть такие, которые целиком ускользают от нас и остаются вне нашего поля зрения; другие же открываются нам лишь с известных сторон. Есть и такие идеи – и их немало, – которые мы извращаем, мысля их, и это потому, что, будучи коллективными по своей природе, они не могут индивидуализироваться без ретуширования, изменения, а следовательно, и извращения. Отсюда происходит то, что мы плохо понимаем друг друга и часто даже без всякого намерения употребляем одни и те же слова, но, не придавая им одинакового смысла, вводим друг друга в заблуждение.

Теперь уясняется, какая доля принадлежит обществу в генезисе логической мыс

84

ли. Последняя возможна лишь с момента, когда человек, сверх беглых представлений, которыми он обязан чувственному опыту, достигает понимания целого мира устойчивых идеалов, общих множеству умов. Мыслить логически – это на самом деле мыслить в той или другой мере безличным способом или еще мыслить *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности). Безличность и устойчивость – таковы два характеристических признака истины. А логическая жизнь, очевидно, предполагает, что человек знает, хотя бы только смутно, что существует истина, отличная от чувственных видимостей. Но каким образом мог он дойти до такого вывода? Обыкновенно думают, что это случилось с ним, лишь только он открыл глаза на мир. Однако в непосредственном опыте нет ничего, что могло бы оправдать такое заключение; здесь все противоречит ему. Поэтому дитя и животное даже не подозревают указанного выше различия. История, сверх того, показывает, что нужны были века для выявления и утверждения такого понимания истины.

В нашем западном мире оно было ясно осознано со всеми своими последствиями лишь начиная с эпохи великих мыслителей Греции; и когда, наконец, оно было достигнуто, событие это показалось чудом, что Платон и высказал на своем великолепном языке. Но ранее выражения своего в философских формулах, то же понимание уже существовало в виде смутного чувства. Чувство это философы только очистили, а не создали. Размышлять над ним и анализировать его они могли, лишь приобретя его, а речь идет именно о том, откуда оно произошло, из какого опыта оно зародилось. Мы утверждаем, что из коллективного. Именно в виде мысли коллективной пробудилась впервые в человечестве безличная мысль; по

крайней мере другого источника последней мы указать не можем. Только в силу существования общества существует кроме ощущений и индивидуальных образов и система представлений, обладающих прямо чудесными свойствами: с помощью их люди понимают друг друга и одни умы проникают в другие. Пользуясь ими, индивид, по крайней мере смутно, догадывается, что над его частными представлениями возвышается мир понятий-типов, которым он подчиняет свои личные идеи; перед его изумленными взорами открывается духовное царство, к которому он причастен, но которое превосходит его. Это первая интуиция царства истины. Несомненно, что с этого момента когда индивид столкнулся с этим новым духовным миром, он приступил и к исследованию его сокровенной природы. Он пытался найти причины явных преимуществ этих выдающихся представлений и в той мере, в какой полагал, что открыл эти причины, старался использовать их с той целью, чтобы своими собственными силами вывести заключающиеся в них следствия; другими словами, он присвоил себе право творить концепты. Таким именно путем и индивидуализировалась способность понимания.

Могут возразить, что мы рассматриваем концепт лишь с одной из его сторон, что он имеет не одну только роль удостоверять согласие умов друг с другом, но также, и даже более, их согласие с природой вещей. По-видимому, концепт имеет право существовать лишь под условием быть истинным, т.е. объективным, и его безличность должна быть лишь простым следствием его объективности. Умы должны иметь общение в самих вещах, мыслимых, насколько возможно, адекватно. Мы не отрицаем того, что эволюция концептов в одной своей части происходила именно в этом смысле. Понятие, которое вначале считалось за истинное, потому что оно было коллективным, постепенно делалось коллективным лишь под условием признания его истинным.

Не следует, впрочем, терять из виду, что теперь еще большая часть обслуживающих нас концептов методически не обоснованы; мы их берем из общего языка, т.е. из коллективного опыта, не подвергая их никакой предварительной критике. Понятия, научно выработанные и критически проверенные, всегда составляют слабое меньшинство. Более того, между ними и теми, которые получают весь

85

свой вес и авторитет лишь в силу своей коллективности, существует только различие в степени. Коллективное представление потому уже, что оно коллективно, включает в себе достаточную гарантию объективности. Если бы оно было несогласно с природой вещей, оно не могло бы получить обширную и продолжительную власть над умами. В сущности то, что создает доверие, внушаемое научными идеями, сводится всегда к возможности методически проверять их. Коллективное же представление, в силу необходимости, подвергается бесконечно повторяющейся проверке: те, кто соглашается с ним, проверяют его своим собственным опытом. Оно, следовательно, не может быть вполне неадекватным своему объекту. Правда, оно может выражать его посредством несовершенных символов, но ведь и научные символы всегда лишь приближительны.

И обратно, даже когда они созданы по всем правилам науки, концепты черпают свой авторитет далеко не из одной объективной ценности своей. Для того чтобы им верили, мало одной их истинности. Если они не согласованы с другими верованиями, мнениями и вообще с совокупностью коллективных представлений, они будут упорно отрицаться. Если в настоящее время достаточно, чтобы на них стоял штемпель науки для того, чтобы их принимали, так сказать в кредит, то это лишь потому, что мы слепо верим в науку. Но такая вера ничем существенно не отличается от веры религиозной. Ценность, которую мы приписываем науке, зависит в конце концов от представления, которое мы коллективно создаем себе об ее природе и об ее роли в жизни. Поэтому все в социальной жизни, даже сама наука, покоится на общественном мнении. Несомненно, можно взять мнение в качестве объекта изучения и создать этим путем особую науку; в этом преимущественно и состоит задача социологии. Но наука о мнении не творит мнения; она только освещает его и делает его более сознательным. Правда, этим путем она может привести и к перемене мнения, но

знание продолжает зависеть от мнения и тогда, когда ему кажется, что оно дает ему свой закон; ибо лишь из мнения оно получает силу, необходимую для того, чтобы действовать на мнение.

Сказать, что концепты выражают собой представления общества о вещах, значит сказать, что творящая их мысль современна человечеству. Мы отказываемся поэтому видеть в этой мысли продукты более или менее поздней культуры. Человек, который не мыслит концептами, не был бы человеком, потому что он не был бы социальным существом. С одними лишь индивидуальными восприятиями он ничем не отличался бы от животного. Противоположный тезис можно поддерживать, лишь определяя концепт не с помощью его существенных признаков. Его отождествляли и просто с общей идеей, и с общей идеей, ясно определенной и очерченной. В таких условиях могло казаться, что низшие общества не знают концептов в тесном смысле слова, ибо они владеют лишь приемами грубого обобщения, и понятия, ими употребляемые, являются вообще неопределенными. Но ведь и большинство наших современных концептов отличается тем же качеством. Мы принуждаем себя к их точному определению лишь в спорах и тогда, когда мы работаем как ученые. С другой стороны, мы уже видели, что понимать не значит обобщать. Мыслить с помощью концептов далеко не равносильно простому изолированию и группировке общих черт в известном числе объектов; мыслить так это значит подводить изменчивое под постоянное, индивидуальное под общественное, а так как логическая мысль начинается с концептов, то из этого следует, что она всегда существовала и что не было исторического периода, в котором человек жил бы хронически в состоянии смещения противоречивых понятий. Конечно, нельзя достаточно настаивать на дифференциальных признаках, отличавших логику в различные моменты истории; она развивалась одновременно с ростом и развитием самих обществ. Но как бы реальны ни были такие различия, не следует забывать из-за них и не менее существенные сходства.

86

Каким образом категории выражают социальные явления

Мы видели, что по меньшей мере некоторые из категорий суть явления социальные. Спрашивается, как приобрели они этот характер?

Так как они сами являются концептами, то нетрудно понять, что они должны быть результатом коллективной работы общества.

И действительно, их устойчивость и их безличность таковы, что они часто считались за абсолютно общезначимые и неизменные. Они суть явления социальные. Содержанием их служат различные стороны общественного бытия. Так, категория рода первоначально была неотделима от понятий о человеческой душе; в основании категории времени лежит ритм совместной жизни; категория пространства образовалась по образцу пространства занятого; коллективная сила послужила прототипом для понятия о действенной силе — этого существенного элемента категории причинности. Однако категории не имеют целью одно лишь применение свое к социальному быту; значение их простирается на всю природу. Почему же именно общество дало образцы, по которым они строились?

Речь идет о выдающихся концептах, играющих в сфере познания преобладающую роль и обнимающих, в силу своей функции, все другие концепты. Это постоянные рамки умственной жизни. А чтобы обладать такой широтой, им, очевидно, надо было образоваться по типу действительности равного объема или полноты.

Конечно, отношения, выражаемые ими, в потенциальном виде существуют уже и в индивидуальных сознаниях. Индивид живет во времени, и он имеет, как мы уже сказали, известное чувство, позволяющее ему ориентироваться во времени. Он находится в определенном пункте пространства, и потому можно утверждать, что все его ощущения имеют нечто пространственное. Он может ощущать сходства вещей, причем схожие представления его вызывают друг друга, сближаются и дают начало новому, уже отчасти родовому понятию. Равным образом мы имеем ощущение некоторого постоянства в порядке,

в котором явления следуют друг за другом, даже животное в известной степени обладает такой способностью. Но все эти отношения составляют предмет личных индивидуальных переживаний, и, следовательно, понятие, которое индивид может извлечь из них, ни в коем случае не может быть распространено за пределы его узкого горизонта. Родовые образы, возникающие в моем сознании путем сочетания сходных черт и признаков, представляют лишь явления, которые я непосредственно воспринял; в них нет ничего, что могло бы дать мне понятие о классе, т.е. рамку, способную вместить в себе полную группу всех возможных предметов, удовлетворяющих одному и тому же условию. Для этого предварительно нужно иметь еще идею группы, которую одно созерцание нашей внутренней жизни не может пробудить в нас. И нет вообще индивидуального опыта, как бы широк и глубок он ни был, который мог бы вызвать в нас даже догадку о существовании обширного рода, обнимающего все (без исключения) существа и вещи. Понятие целого, лежащее в основе всякой классификации, не может исходить от индивида, являющегося лишь частью по отношению к целому и составляющего лишь ничтожную долю реального мира. А ведь понятие представляет собой едва ли не самую важную категорию, ибо если роль категорий заключается в том, чтобы содержать в себе все другие понятия, то категорией, по преимуществу стоящей в углу всей иерархии их, должен быть именно концепт целокупности.

Теоретики познания обычно постулируют этот концепт, как будто бы речь идет о чем-то само собой разумеющемся; между тем понятие о целом бесконечно превышает содержание каждого индивидуального сознания, взятого порознь.

В силу тех же оснований пространство, которое я познаю из моих восприятий и

87

где все расположено по отношению ко мне как к центру, не может быть пространством, содержащим в себе все частичные протяжения. Точно так же и конкретная длительность, которую я переживаю, которая протекает во мне и со мной, не может мне дать идею целого времени. Одно выражает лишь ритм моей индивидуальной жизни, другое должно соответствовать ритму жизни, не являющейся жизнью какого-либо индивида в отдельности, а жизнью, к которой причастны все люди¹⁶.

Таким же образом правильность и постоянство, которые я могу воспринять в порядке следования друг за другом моих ощущений, имеют ценность для меня постольку, поскольку они объясняют, почему я ожидаю известные события как обычные следствия других. Но это состояние личного ожидания не может быть смешиваемо с понятием всеобщего порядка последовательности, одинаково управляющего и совокупностью умов, и совокупностью явлений.

Так как мир, выражаемый полной системой концептов, есть мир, представляемый себе обществом, то только одно последнее и может снабдить нас его наиболее общими признаками. Только субъект, вмещающий в себе всех отдельных субъектов, способен объять такой объект. Поскольку вселенная существует лишь постольку, поскольку она мыслится, и так как в своей целостности она мыслится только обществом, то она и становится элементом его внутренней жизни, а само общество становится родовым понятием, вне которого не существует ничего. Понятие целостности есть только абстрактная форма понятия общества. Но если весь мир заключается в понятии об обществе, то пространство, занимаемое последним, должно совпасть с понятием о “всем” пространстве. Действительно мы видели, каким образом каждая вещь получает свое место в плоскости общественного пространства и чем эта идеальная локализация отличается от той, к которой мог бы прибегнуть, в отдельных конкретных случаях, чувственный опыт¹⁷. В силу тех же причин ритм коллективной жизни обнимает собой разнообразные ритмы всех элементарных жизней, которые дают ему начало; а потому и время, которое выражает этот ритм, обнимает собой все отдельные длительности. История мира в течение долгого времени была лишь другой стороной истории общества, причем периоды первой определялись периодами второй. То, что измеряет это общее и безличное время, что устанавливает в нем те или другие подразделения, всецело сводится к внутренним движениям обществ, к процессам их сосредоточения или рассеяния. Если эти

критические моменты чаще всего приурочиваются к некоторым материальным явлениям, например, к периодическому обращению звезд или к чередованию времен года, то потому только, что объективные знаки необходимы, чтобы сделать ощутимой для всех эту существенно социальную организацию. Точно так же, наконец, и отношение причинности с той минуты, когда оно коллективно устанавливается группой, оказывается независимым от всякого индивидуального сознания; оно парит высоко над всеми отдельными умами и частными событиями. Это – закон, имеющий безличную ценность.

Еще одно соображение объясняет нам, почему существенные элементы категорий должны были быть заимствованы из жизни общественной, а именно отношения, выражаемые категориями, могли быть созданы лишь в обществе и через общество. Если, в известном смысле, категории и присущи сознанию индивида, то последний все-таки не имел никаких средств определить, объяснить их и вознести на степень

¹⁶О пространстве и времени часто говорят так, как будто бы они были лишь конкретным протяжением и конкретной длительностью, какими их воспринимает индивидуальное сознание, понимаемое отвлеченно. В действительности же это представления совершенно иного рода, построенные из других элементов, согласно иному плану и ввиду других целей.

¹⁷В конечном итоге три понятия: целого, общества и божества – составляют, может быть, лишь различные стороны одного и того же понятия.

88

отдельных понятий. Для того чтобы лично ориентироваться в пространстве, чтобы знать, в какие моменты ему надлежит удовлетворить те или другие органические потребности, индивид не нуждался в концептах абстрактного времени или пространства.

Многие животные умеют находить дорогу, которая ведет к знакомым им местностям; они туда возвращаются в нужный момент, не имея, однако, никаких отвлеченных идей. Ощущения направляют их в этом случае автоматически. Ощущениями же мог бы довольствоваться и человек, если бы его движения должны были удовлетворять одним индивидуальным потребностям его. Чтобы узнать, что одни вещи похожи на другие, с которыми мы уже имели дело, вовсе не обязательно, чтобы мы распределяли те и другие в родовые и видовые группы; чувство сходства может быть вызвано просто ассоциацией конкретных представлений и образов. Впечатление виденного уже или испытанного не требует никакой классификации. Чтобы отличать вещи, к которым нам полезно стремиться, от тех, которых нам следует избегать, нет надобности связывать причины и следствия логическими узами. Чисто эмпирические последовательности и прочные ассоциации между конкретными представлениями тут вполне достаточны для руководства нами.

Не только животное не имеет иных путеводных нитей, но сплошь и рядом наша личная практика не предполагает ничего большего.

Иначе обстоит дело с обществом. Оно возможно лишь при том условии, если индивиды и вещи, входящие в его состав, распределены между различными группами, т.е. классифицированы, и если сами эти группы, в свою очередь, классифицированы одни по отношению к другим. Общество поэтому предполагает сознающую себя организацию, которая есть не что иное, как классификация. Эта организация общества вполне естественно придается им и пространству, которое оно занимает. Чтобы предупредить всякое столкновение, нужно, чтобы всякой отдельной группе была отведена определенная часть пространства: иными словами, необходимо, чтобы пространство было разделено, дифференцировано и распределено и чтобы эти разделения и распределения были известны всем. С другой стороны, всякий созыв на празднество, на охоту, на военный набег предполагает, что назначаются сроки и, следовательно, что устанавливается всем одинаково известное общее время. Наконец, соединение многих усилий, ввиду достижения одной и той же цели, возможно лишь при допущении однообразного понимания связи между целью и средствами, служащими для ее осуществления. Поэтому неудивительно, что общественное время, общественное пространство, общественные классы и коллективная причинность лежат

в основе соответствующих категории; только в таких общественных формах и могли впервые быть схвачены человеческим умом с известной ясностью все эти отношения.

В конечном итоге общество вовсе не является тем нелогичным или алогичным, бессвязным и фантастическим существом, каким так часто хотят его представить. Напротив, коллективное сознание есть высшая форма психической жизни, оно есть сознание сознаний. Находясь еще и выше местных и индивидуальных случайностей, оно видит вещи лишь с их постоянной и существенной стороны, которую оно и закрепляет в передаваемых понятиях. Смотря сверху вниз, оно видит и дальше в сторону. В каждый данный момент оно обнимает всю наличную и известную действительность, а потому оно может дать уму рамки, пригодные для вмещения в них всей совокупности существ и позволяющие нам сделать из этой совокупности предмет нашего мышления. Но оно не создает эти рамки искусственно; оно их находит в самом себе. Приписывать логической мысли социальное происхождение не значит ее унижать, уменьшать ее ценность, сводить ее к системе искусственных сочетаний; напротив, это значит относить ее к причине, которая необходимо содержит ее в себе. Этим, конечно, мы не хотим сказать, что понятия, выработанные

89

таким путем, должны быть непосредственно адекватны их объектам. Если общество есть нечто универсальное по отношению к индивиду, то оно само, однако, не перестает быть индивидуальностью, имеющей свою собственную физиономию и свою идиосинкразию. Поэтому и коллективные представления содержат в себе субъективные элементы, от которых их и необходимо постепенно очищать.

Впрочем, причины, вызвавшие дальнейшее развитие концептов, специфически не отличаются от тех, которые дали им начало. Если логическая мысль стремится все более и более освободиться от личных и субъективных элементов, с которыми она смешалась при зарождении, то это зависит не от вмешательства каких-либо внеобщественных факторов, а от естественного развития самой общественной жизни. Истинно человеческая мысль не есть нечто первоначально данное; она продукт истории, это – идеальный предел, к которому мы все более и более приближаемся, но которого мы, вероятно, никогда не достигнем.

Таким образом, мы не только не допускаем, как это часто делается, существования какой-то антиномии между наукой, с одной стороны, и моралью и религией – с другой, а убеждены, что эти различные виды человеческой деятельности проистекают из одного и того же источника. Это уже хорошо понял Кант, и поэтому-то он и сделал из теоретического и практического разума две различные стороны одной и той же способности. То, что, по мнению Канта, придает единство им, заключается в одинаковом стремлении их к общезначимости своих положений. Мыслить рационально – значит мыслить согласно законам, общеобязательным для всех разумных существ; действовать нравственно – значит поступать согласно правилам, которые без противоречия могут быть распространены на всю совокупность воли. Другими словами, и наука и нравственность предполагают, что индивид способен подняться выше своей личной точки зрения и жить безличной жизнью.

Нет сомнения, что именно в этом заключается общая черта, свойственная всем высшим формам мышления и поведения. Но учение Канта не объясняет, как возможно то противоречие, в которое человек при этом так часто попадает. Почему он принужден делать над собой усилие, чтобы превзойти свою индивидуальность, и обратно, почему безличный закон должен обесцениваться, воплощаясь в индивиде? Можно ли сказать, что существуют два противоположных мира, к которым мы одинаково причастны: мир материи и чувственных восприятий, с одной стороны, и мир чистого и безличного разума – с другой? Но ведь это только повторение вопроса в почти одинаковых терминах, так как речь идет именно о том, почему нам нужно вести совместно эти два существования. Почему эти два мира, кажущиеся противоположными, не остаются один вне другого и что заставляет их стремиться проникнуть друг в друга, вопреки их антагонизму? Единственной попыткой объяснить эту странную необходимость была мистическая гипотеза грехопадения. Напротив, всякая тайна исчезает вместе с признанием, что безличный разум есть лишь другое имя,

данное коллективной мысли. Последняя возможна лишь благодаря группировке индивидов; она предполагает эту группировку и, в свою очередь, предполагается ею, так как индивиды могут существовать, только группируясь. Царство целей и безличных истин может осуществиться лишь при условии согласования отдельных *волений* и чувствительностей. Одним словом, в нас есть безличное начало, потому что в нас есть начало общественное; а так как общественная жизнь обнимает одновременно и представления и действия, то эта безличность простирается, естественно, и на идеи и поступки.

Может быть, найдут странным, что мы видим в обществе источник наиболее высоких форм человеческого духа: причина покажется, пожалуй, ничтожной для той ценности, которую мы приписываем следствию. Между миром чувств и влечений, с одной стороны, и между миром разума и моралью – с другой, расстояние так значительно, что второй мир мог присоединиться к первому лишь путем твор

90

ческого акта. Но приписывать обществу главную роль в генезисе человеческой природы не значит отрицать такое творчество; ибо именно общество располагает созидательной мощью, которой не имеет никакое другое существо. Всякое творчество в действительности, помимо той мистической операции, которая ускользает от разума и науки, есть продукт синтеза. И если уже синтезы отдельных представлений, совершающиеся в глубине каждого индивидуального сознания, могут быть творцами нового, то насколько же более действительны те обширные синтезы множества индивидуальных сознаний, какими являются общества!

Общество – это наиболее могущественный фокус физических и моральных сил, какой только существует в мире. Нигде в природе не встречается такое богатство разнообразных материалов, сосредоточенных в такой степени. Неудивительно поэтому, что из общества выделяется своеобразная жизнь, которая, реагируя на элементы, ее составляющие, преобразует их и поднимает до высшей формы существования.

Таким образом, социология кажется призванной открыть новые пути к науке о человеке. До настоящего времени приходилось стоять перед дилеммой: или объяснять высшие и специфические способности человека путем сведения их к низшим формам бытия, разума – к ощущениям, духа – к материи, что в конечном результате приводило к отрицанию их специфического характера; или же связывать их с какой-то сверхэкспериментальной реальностью, которую можно было постулировать, но существование которой нельзя было установить никаким наблюдением.

Особенно затрудняло наш ум то, что индивид считался целью природы, *finis naturae*, казалось, что за ним не было ничего такого, что наука могла бы достичь и понять. Но с того момента, когда было признано, что над индивидом есть общество и что оно не есть воображаемое и номинальное существо, а система действительных сил, новый способ объяснения человека становится возможным. Чтобы сохранить человеку его отличительные атрибуты, нет больше надобности ставить их вне опыта. Во всяком случае, прежде чем прибегнуть к этому крайнему средству, следует задаться вопросом, не проистекает ли то, что в индивиде превышает индивида, от этой надындивидуальной реальности, данной нам в опыте, т.е. от общества. Конечно, нельзя сказать теперь, до какой степени могут расшириться эти объяснения и способны ли они упразднить все проблемы. Но, с другой стороны, столь же невозможно заранее обозначить границу, которую они не могли бы переступить. Что нужно, так это проверить гипотезу, подвергнуть ее наивозможно более методическому контролю фактов. А это мы и пытались сделать.

2. “ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ЧЕСТНОСТЬ” КАК ПРИНЦИП НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ РЕЛИГИИ

М. Вебер*

Каково призвание науки в жизни всего человечества? Какова ее ценность?

Здесь противоположность между прежним и современным пониманием науки поразительная. Вспомните удивительный образ, приведенный Платоном в начале седьмой книги “Государства”, – образ людей, прикованных в пещере, чьи лица обращены к ее стене, а источник света находится позади них, так что они не могут его видеть; поэтому они заняты только тенями, отбрасываемыми на стену и пытаются объяснить их смысл. Но вот одному из них удается освободиться от

* Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произв. М., 1990. С. 715-735.

91

цепей, он оборачивается и видит солнце. Ослепленный, этот человек ощупью находит себе путь и, заикаясь, рассказывает о том, что видел. Но другие считают его безумным. Однако постепенно он учится созерцать свет, и теперь его задача состоит в том, чтобы спуститься к людям в пещеру и вывести их к свету. Этот человек – философ, а солнце – истина науки, которая одна не гоняется за призраками и тенями, а стремится к истинному бытию.

Кто сегодня так относится к науке? Сегодня как раз у молодежи появилось скорее противоположное чувство, а именно, что мыслительные построения науки представляют собой лишенное реальности царство надуманных абстракций, пытающихся своими иссохшими пальцами ухватить плоть и кровь действительной жизни, но никогда не достигающих этого. И напротив, здесь, в жизни, в том, что для Платона было игрой теней на стенах пещеры, бьется пульс реальной действительности, все остальное лишь безжизненные, отвлеченные тени и ничего больше. Как совершилось такое превращение? Страстное воодушевление Платона в “Государстве” объясняется в конечном счете тем, что в его время впервые был открыт для сознания смысл одного из величайших средств всякого научного познания – понятия. Во всем своем значении оно было открыто Сократом. И не им одним. В Индии обнаруживаются начатки логики, похожие на ту логику, какая была у Аристотеля. Но нигде нет сознания значения этого открытия, кроме как в Греции. Здесь, видимо, впервые в руках людей оказалось средство, с помощью которого можно заключить человека в логические тиски, откуда для него нет выхода, пока он не признает: или он ничего не знает, или это – вот именно это, и ничто иное, есть истина, вечная, непреходящая, в отличие от действий и поступков слепых людей. Это было необычайное переживание, открывшееся учением Сократа. Из него, казалось, вытекало следствие: стоит только найти правильное понятие прекрасного, доброго или, например, храбрости, души и тому подобного, как будет постигнуто также их истинное бытие. А это опять-таки, казалось, открывало путь к тому, чтобы научиться самому и научить других, как человеку надлежит поступать в жизни, прежде всего в качестве гражданина государства. Ибо для греков, мысливших исключительно политически, от данного вопроса зависело все. Здесь и кроется причина их занятий наукой.

Рядом с этим открытием эллинского духа появился второй великий инструмент научной работы, детище эпохи Возрождения – рациональный эксперимент как средство надежно контролируемого познания, без которого была бы невозможна современная эмпирическая наука. Экспериментировали, правда, и раньше: в области физиологии эксперимент существовал, например, в Индии в аскетической технике йогов; в Древней Греции существовал математический эксперимент, связанный с военной техникой, в средние века эксперимент применялся в горном деле. Но возведение эксперимента в принцип исследования как такового – заслуга Возрождения. Великими новаторами были пионеры в области искусства: Леонардо да Винчи и другие, прежде всего экспериментаторы в музыке XVI в. с их разработкой темперации клавиров. От них эксперимент перекочевал в науку, прежде всего благодаря Галилею, а в теорию – благодаря Бэкону; затем его переняли отдельные точные науки в университетах Европы, прежде всего в Италии и Нидерландах.

Что же означала наука для этих людей, живших на пороге нового времени? Для художников-экспериментаторов типа Леонардо да Винчи и новаторов в области музыки она означала путь к истинному искусству, то есть прежде всего путь к истинной природе. Искусство тем самым возводилось в ранг особой науки, а художник в социальном отношении

и по смыслу своей жизни – в ранг доктора. Именно такого рода честолюбие лежит в основе, например, “Книги о живописи” Леонардо да Винчи.

А сегодня? “Наука как путь к природе” – для молодежи это звучит кощунством.

92

Наоборот, необходимо освобождение от научного интеллектуализма, чтобы вернуться к собственной природе и тем самым к природе вообще! Может быть, как путь к искусству? Такое предположение ниже всякой критики.

Но в эпоху возникновения точного естествознания от науки ожидали еще большего. Если вы вспомните высказывание Сваммердама: “Я докажу вам существование божественного провидения, анатомируя вошь”, то вы увидите, что собственной задачей научной деятельности, находившейся под косвенным влиянием протестантизма и пуританства, считали открытие пути к Богу. В то время его больше не находили у философов с их понятиями и дедукциями; что Бога невозможно найти на том пути, на котором его искало средневековье, – в этом была убеждена вся пиетистская теология того времени, и прежде всего Шпенер. Бог сокрыт, его пути – не наши пути, его мысли – не наши мысли. Но в точных естественных науках, где творения Бога физически осязаемы, были надежды напасть на след его намерений относительно мира.

А сегодня? Кто сегодня, кроме некоторых “взрослых” детей, которых можно встретить как раз среди естествоиспытателей, еще верит в то, что знание астрономии, биологии, физики или химии может – хоть в малейшей степени – объяснить нам смысл мира или хотя бы указать, на каком пути можно напасть на след этого “смысла”, если он существует? Если наука что и может сделать, так это скорее убить веру в то, будто вообще существует нечто такое, как “смысл” мира! И уж тем более нелепо рассматривать ее, эту особенно чуждую Богу силу, как путь “к Богу”. А что она именно такова – в этом сегодня в глубине души не сомневается никто, признается он себе в том или нет. Избавление от рационализма и интеллектуализма науки есть основная предпосылка жизни в единстве с божественным – такой или тождественный ему по смыслу тезис стал основным лозунгом нашей религиозно настроенной или стремящейся обрести религиозное переживание молодежи. И не только религиозное, а даже переживание вообще. Однако здесь избирается странный путь: единственное, чего до сих пор не коснулся интеллектуализм, а именно иррациональное, пытаются довести до сознания и рассмотреть в лупу. Ведь именно к этому практически приходит современная интеллектуалистическая романтика иррационального. Такой путь освобождения от интеллектуализма дает как раз противоположное тому, что надеялись найти на нем те, кто на него вступил. Наконец, тот факт, что науку, то есть основанную на ней технику овладения жизнью, с наивным оптимизмом приветствовали как путь к счастью, я могу оставить в стороне после уничтожающей критики Ницше по адресу “последних людей, которые изобрели счастье”. Кто верит в это, кроме некоторых “взрослых” детей на кафедрах или в редакторских кабинетах?

В чем же состоит смысл науки как профессии теперь, когда рассеялись все прежние иллюзии, благодаря которым наука выступала как “путь к истинному бытию”, “путь к истинному искусству”, “путь к истинной природе”, “путь к истинному Богу”, “путь к истинному счастью”? Самый простой ответ на этот вопрос дал Толстой: она лишена смысла, потому что не дает никакого ответа на единственно важные для нас вопросы: “Что нам делать?”, “Как нам жить?”. А тот факт, что она не дает ответа на данные вопросы, совершенно неоспорим. Проблема лишь в том, в каком смысле она не дает “никакого” ответа. Может быть, вместо этого она в состоянии дать кое-что тому, кто правильно ставит вопрос?

Сегодня часто говорят о “беспредпосылочной” науке. Существует ли такая наука? Все зависит от того, что под этим понимают. Всякой научной работе всегда предпосылается определенная значимость правил логики и методики – этих всеобщих основ нашей ориентации в мире. Что касается указанных предпосылок, то они, по крайней мере с точки

зрения нашего специального вопроса, наименее проблематичны. Но существует и еще одна предпосылка: важность результатов на

93

учной работы, их научная ценность. Очевидно, здесь-то и коренятся все наши проблемы. Ибо эта предпосылка сама уже не доказуема средствами науки. Можно только указать на ее конечный смысл, который затем или отклоняют, или принимают в зависимости от собственной конечной жизненной установки.

Различной является, далее, связь научной работы с ее предпосылками: она зависит от структуры науки. Естественные науки, например, физика, химия, астрономия, считают само собой разумеющимся, что высшие законы космических явлений, конструируемые наукой, стоят того, чтобы их знать. Не только потому, что с помощью такого знания можно достигнуть технических успехов, но и “ради него самого” – если наука есть “призвание”. Сама эта предпосылка недоказуема. И точно также недоказуемо, достоин ли существования мир, который описывает естественные науки, имеет ли он какой-нибудь “смысл” и есть ли смысл существовать в таком мире. Об этом вопрос не ставится.

Или возьмите такое высокоразвитое в научном отношении практическое искусство, как современная медицина. Всеобщая “предпосылка” медицинской деятельности, если ее выразить тривиально, состоит в утверждении, что необходимо сохранять жизнь просто как таковую и по возможности уменьшать страдания просто как таковые. А сама эта задача проблематична. Своими средствами медик поддерживает смертельно больного, даже если тот умоляет избавить его от жизни, даже если его родственники, для которых жизнь больного утратила ценность, которые хотят избавить его от страданий, которым не хватает средств для поддержания его жизни, утратившей свою ценность (речь может идти о каком-нибудь жалком помешанном), желают и должны желать смерти такого больного, признаются они в этом или нет. Только предпосылки медицины и уголовный кодекс мешают врачу отказаться поддерживать жизнь смертельно больного. Является ли жизнь ценной и когда? Об этом медицина не спрашивает. Все естественные науки дают нам ответ на вопрос, что мы должны делать, если мы хотим технически овладеть жизнью. Но хотим ли мы этого и должны ли мы это делать и имеет ли это в конечном счете какой-нибудь смысл – подобные вопросы они оставляют совершенно нерешенными или принимают их в качестве предпосылки для своих целей.

Или возьмите такую дисциплину, как искусствоведение. Эстетике дан факт, что существуют произведения искусства. Она пытается обосновать, при каких условиях этот факт имеет место. Но она не ставит вопроса о том, не является ли царство искусства, может быть царством дьявольского великолепия, царством мира сего, которое в самой своей глубине обращено против Бога, а по своему глубоко укоренившемуся аристократическому духу обращено против братства людей. Эстетика, стало быть, не ставит вопроса о том, должны ли существовать произведения искусства.

Или возьмите юриспруденцию. Она устанавливает, что является значимым: в соответствии с правилами юридического мышления, отчасти принудительно логического, отчасти связанного конвенционально данными схемами; следовательно, правовые принципы и определенные методы их толкования заранее признаются обязательными. Должно ли существовать право и должны ли быть установленными именно эти правила – на такие вопросы юриспруденция не отвечает. Она только может указать: если хотят определенного результата, то такой-то правовой принцип в соответствии с нормами нашего правового мышления – подходящее средство его достижения.

Или возьмите исторические науки о культуре. Они учат понимать политические, художественные, литературные и социальные явления культуры, исходя из условий их происхождения. Но сами они не дают ответа ни на вопрос о том, что были ли ценными эти явления культуры и должны ли они дальше существовать, ни на

94

другой вопрос: стоит ли прилагать усилия для их изучения. Они предполагают уверенность, что участие таким путем в сообществе “культурных людей” представляет интерес.

Но что это на самом деле так, они не в состоянии никому “научно” доказать, а то, что они принимают данный факт как предпосылку, еще отнюдь не доказывает, что это само собой разумеется. Это и в самом деле отнюдь не разумеется само собой.

Будем говорить о наиболее близких мне дисциплинах – социологии, истории, политэкономии и теории государства, а также о тех видах философии культуры, которые ставят своей целью истолкование перечисленных дисциплин. Есть такое мнение – и я его поддерживаю, – что политике не место в аудитории. Студенты в аудитории не должны заниматься политикой. Если бы, например, в аудитории моего прежнего коллеги Дитриха Шефера в Берлине пацифистски настроенные студенты стали окружать кафедру и поднимать шум, то я считал бы такое поведение столь же примитивным явлением, как и то, что делали антипацифистски настроенные студенты в аудитории профессора Ферстера, воззрения которого я совсем не разделяю.

Впрочем, политикой не должен заниматься в аудитории и преподаватель. И прежде всего в том случае, если он исследует сферу политики как ученый. Ибо практически-политическая установка и научный анализ политических образований и партийной позиции – это разные вещи. Когда говорят о демократии в народном собрании, то из своей личной позиции не делают никакой тайны; ясно выразить свою позицию – здесь неприятная обязанность и долг. Слова, которые при этом употребляются, выступают в таком случае не как средство научного анализа, а как средство завербовать политических сторонников. Они здесь – не лемехи для взрыхления почвы созерцательного мышления, а мечи, направленные против противников, средство борьбы. Напротив, на лекции или в аудитории было бы преступлением пользоваться словами подобным образом. Здесь следует, если, например, речь идет о “демократии”, представить ее различные формы, проанализировать, как они функционируют, установить, какие последствия для жизненных отношений имеет та или иная из них, затем противопоставить им другие, недемократические формы политического порядка и по возможности стремиться к тому, чтобы слушатель нашел такой пункт, исходя из которого он мог бы занять позицию в соответствии со своими высшими идеалами. Но подлинный наставник будет очень остерегаться навязывать с кафедры ту или иную позицию слушателю, будь то откровенно или путем внушения, потому что конечно, самый нечестный способ когда “заставляю говорить факты”.

Почему, собственно, мы не должны этого делать? Я допускаю, что некоторые весьма уважаемые коллеги придерживаются того мнения, что такое самоограничение вообще невозможно, а если бы оно и было возможно, то избегать всего этого было бы просто капризом. Конечно, никому нельзя доказать, в чем состоит его обязанность как академического преподавателя. Можно только требовать от него интеллектуальной честности – осознания того, что установление фактов, установление математического и логического положения вещей или внутренней структуры культурного достояния, с одной стороны, а с другой – ответ на вопрос о ценности культуры и ее отдельных образований и соответственно ответа на вопрос о том, как следует действовать в рамках культурной общности и политических союзов, – две совершенно разные проблемы.

Если он после этого спросит, почему он не должен обсуждать обе названные проблемы в аудитории, то ему следует ответить: пророку и демагогу не место на кафедре в учебной аудитории. Пророку и демагогу сказано: “Иди на улицу и говори открыто”. Это значит: идти туда, где возможна критика. В аудитории пре

подаватель сидит напротив слушателей: они должны молчать, а он – говорить. И я считаю безответственным пользоваться тем, что студенты ради своего будущего должны посещать лекции преподавателей и что там нет никого, кто мог бы выступить против него с критикой; пользоваться своими знаниями и научным опытом не для того, чтобы принести пользу

слушателям — в чем состоит задача преподавателя, — а для того, чтобы привить им свои личные политические взгляды.

Конечно, возможен такой случай, когда человеку не удастся полностью исключить свои субъективные пристрастия. Тогда он подвергается острейшей критике на форуме собственной совести. Но данный случай ничего еще не доказывает, ибо возможны и другие, чисто фактические ошибки, и все-таки они не являются свидетельством против долга — искать истину. Я отвергаю субъективное пристрастие именно в чисто научных интересах. Я готов найти в работах наших историков доказательство того, что там, где человек науки приходит со своим собственным ценностным суждением, уже нет места полному пониманию фактов. Но это выходит за рамки сегодняшней темы и требует длительного обсуждения.

Я спрашиваю только об одном: как может, с одной стороны, верующий католик, с другой — масон, слушая лекцию о формах церкви и государства, как могут они когда-нибудь сойтись в своих оценках данных вещей? Это исключено. И тем не менее у академического преподавателя должно быть желание принести пользу своими знаниями и своим методом, и тому, и другому. Такое требование он должен поставить перед собой. Вы справедливо возразите: верующий католик никогда не примет того понимания фактов, связанных с происхождением христианства, которое ему предложит преподаватель, свободный от его догматических предпосылок. Конечно! Однако отличие науки и веры заключается в следующем: “беспредпосылочная” в смысле свободы от всяких религиозных стеснений наука в действительности не признает “чуда” и “откровения”, в противном случае она не была бы верна своим собственным “предпосылкам”. Верующий признает и чудо, и откровение. И такая “беспредпосылочная” наука требует от него только одного, не менее, но и не более: признать, что если ход событий объяснять без допущения сверхъестественного вмешательства, исключаемого эмпирическим объяснением в качестве причинного момента, данный ход событий должен быть объяснен именно так, как это стремится сделать наука. Но это он может признать не изменяя своей вере.

Однако имеют ли научные достижения какой-нибудь смысл для того, кому факты как таковые безразличны, а важна только практическая позиция? Пожалуй, все же имеют.

Для начала хотя бы такой аргумент. Если преподаватель способный, то его первая задача состоит в том, чтобы научить своих учеников признавать неудобные факты, я имею в виду такие, которые неудобны с точки зрения их партийной позиции; а для всякой партийной позиции, в том числе и моей, существуют такие крайне неудобные факты. Я думаю в этом случае академический преподаватель заставит своих слушателей привыкнуть к тому, что он совершает нечто большее, чем интеллектуальный акт, — я позволил бы себе быть нескромным и употребить здесь выражение “нравственный акт”, хотя последнее, пожалуй, может прозвучать слишком патетически для такого простого и само собой разумеющегося дела.

До сих пор я говорил только о практических основаниях, в силу которых следует избегать навязывания личной позиции. Но это еще не все. Невозможность “научного” оправдания практической позиции — кроме того случая, когда обсуждаются средства достижения заранее намеченной цели, — вытекают из более глубоких оснований. Стремление к такому оправданию принципиально лишено смысла, потому что различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе. Старик Милль — его философию в целом я не похвалю, но здесь он прав — как-то сказал: если исходить из чистого опыта, то придешь к политеизму. Сказано напрямик и

звучит парадоксально, но это правда. Сегодня мы хорошо знаем, что священное может не быть прекрасным, более того, оно священно именно потому и постольку, поскольку не прекрасно. Мы найдем тому примеры в 53-й главе Исаии и в 21-м псалме¹. Мы знаем также, что это прекрасное может не быть добрым и даже, что оно прекрасно именно потому, что не добро; это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете подобное в “Цветях зла” — так Бодлер назвал томик своих стихов. И уже ходячей мудростью является то, что истинное

может быть прекрасным и что нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрасно, не священо и не добро.

Но это самые элементарные случаи борьбы богов, несовместимости ценностей. Как представляют себе возможность “научного” выбора между ценностью французской и немецкой культур – этого я не знаю. Тут же спор разных богов и демонов: точно так же, как эллин приносил жертву Афродите, затем Аполлону и прежде всего каждому из богов своего города, так это происходит и по сей день, только без одеяний и волшебства данного мифического образа действий, внутренне, однако, исполненного пластики. А этими богами и их борьбой правит судьба, но вовсе не “наука”. Следует только понять, что представляет собой божественное для одного и что – для другого или как оно выступает в одном и в другом порядке. Но тем самым кончается обсуждение профессором предмета в аудитории – последнее, разумеется, означает, что вместе с тем кончается сама эта серьезнейшая жизненная проблема. Однако здесь слово уже не за университетскими кафедрами, а за иными силами. Какой человек отважится “научно опровергнуть” этику Нагорной проповеди, например, заповедь “непротивления злу” или притчу о человеке, подставляющем и левую и правую щеку для удара? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: “Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно победит”. В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая – от Бога, и индивид должен решить, кто для него Бог, а кто дьявол. И так обстоит дело со всеми сферами жизни.

Величественный рационализм методически-этического образа жизни, которым проникнуто всякое религиозное пророчество, низложил это многобожие в пользу “Единого на потребу”, а затем перед лицом реальностей внешней и внутренней жизни вынужден был ввести релятивизм и пойти на те компромиссы, которые нам всем известны из истории христианства.

Но сегодня это стало религиозными “буднями”. Многочисленные древние боги, лишенные своих чар и принявшие, следовательно, образ безличных сил, выходят из могил, стремятся завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную борьбу. Но что так трудно современному человеку и труднее всего молодому поколению, так это быть вровень с этими буднями. Всякая погоня за “переживаниями” вырастает из данной слабости. Ибо не иметь сил взглянуть в суровое лицо судьбы, времени, и есть слабость.

Однако судьба нашей культуры состоит в том, что мы все отчетливее снова со

¹ “Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лицо свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и унижен Богом” (Исайя, 53,2-4).

“Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе. Все, видящие меня, ругаются надо мною...” (Псал., 21, 7-8).

4. Религия и общество. Часть I 97

знаем ее, тогда как в течение тысячелетия, проникнутые величественным пафосом христианской этики, мы не замечали этих сил. Но довольно обсуждать вопросы, уводящие нас слишком далеко. Все же среди части нашей молодежи, той части, которая на все это ответила бы: “Да, но мы же идем на лекцию, чтобы пережить нечто большее, чем только анализ и констатацию фактов”, ходячим является заблуждение, заставляющее искать в профессоре не то, что она видит перед собой: вождя, а не учителя. Однако мы поставлены на кафедру только как учителя. Это две разные вещи, в чем можно легко убедиться. В Америке

такие вещи часто можно видеть в их грубой первобытности. Американский мальчик учится несравненно меньше европейского. Несмотря на невероятно большое число экзаменов, он по самому духу своей учебной жизни еще не стал тем абсолютным “человеком экзамена”, как мальчик-немец. Ибо бюрократия, которой нужен диплом, фиксирующий результаты экзамена и служащий входным билетом в мир человеческой карьеры, там еще только зарождается. Молодой американец не испытывает почтения ни перед чем и не перед кем: ни перед традицией, ни перед службой; он уважает только собственную личную заслугу – вот это американец и называет “демократией”. Как бы искаженно ни выступала реальность по отношению к такому идейному содержанию, идейное содержание именно таково, и об этом здесь идет речь. О своем учителе американский юноша имеет вполне определенное представление: за деньги моего отца он продает мне свои знания и методические принципы точно так же, как торговка овощами продает моей матери капусту. И точка. Впрочем, если учитель, например, футболист, то в этой области он выступает в качестве вождя. Но если он таковым (или чем-то подобным в другом виде спорта) не является, то он только учитель и ничего больше, и молодому американцу никогда не придет в голову покупать у него “мировоззрение” или правила, которыми следует руководствоваться в жизни. Конечно, в такой грубой форме мы это отвергаем. Но разве именно в таком, намеренно заостренном мною способе чувствования не содержится зерно истины?

Студенты приходят к нам на лекции, требуя от нас качества вождя, и не отдают себе отчета в том, что из сотни профессоров по меньшей мере девяносто девять не только не являются мастерами по футболу жизни, но вообще не претендуют и не могут претендовать на роль “вождей”, указывающих, как надо жить. Ведь ценность человека не зависит от того, обладает ли он качествами вождя или нет. И уж во всяком случае, не те качества делают человека отличным ученым и академическим преподавателем, которые превращают его в вождя в сфере практической жизни или специальное, в политике. Если кто-то обладает еще и этим качеством, то мы имеем дело с чистой случайностью, и очень опасно, если каждый, кто занимает кафедру, чувствует себя вынужденным притязать на обладание таковым. Еще опаснее, если всякий академический преподаватель задумывает выступать в аудитории в роли вождя. Ибо те, кто считает себя наиболее способным в этом отношении, часто как раз наименее способны, а главное – ситуация на кафедре не представляет никаких возможностей доказать, способны они или нет. Профессор, чувствующий себя призванным быть руководителем юношества и пользующийся у него доверием, в личном общении с молодыми людьми может быть своим человеком. И если он чувствует себя призванным включиться в борьбу мировоззрений и партийных убеждений, то он может это делать вне учебной аудитории, на жизненной сцене: в печати, на собраниях, в кружке – где только ему угодно. Но было бы слишком удобно демонстрировать свое призвание там, где присутствующие – в том числе, возможно, инакомыслящие – вынуждены молчать.

Наконец, вы можете спросить: если все это так, то что же собственно позитивного дает наука для практической и личной жизни? И тем самым мы снова стоим перед проблемой “призвания” в науке. Во-первых, наука прежде всего разраба

98

тывает, конечно, технику овладения жизнью – как внешними вещами, так и поступками людей – путем расчета. Однако это на уровне торговли овощами, скажете вы. Я целиком с вами согласен. Во-вторых, наука разрабатывает методы мышления, рабочие инструменты и вырабатывает навыки обращения с ними, чего обычно не делает торговка овощами. Вы, может быть, скажете: ну, наука, не овощи, но это тоже не более как средство приобретения овощей. Хорошо, оставим сегодня данный вопрос открытым. Но на этом дело науки, к счастью, еще не кончается; мы в состоянии содействовать вам в чем-то третьем, а именно в обретении ясности. Разумеется, при условии, что она есть у нас самих.

Насколько это так, мы можем вам пояснить. По отношению к проблеме ценности, о которой каждый раз идет речь, можно занять практически разные позиции для простоты я предлагают вам взять в качестве примера социальные явления. Если занимают определенную

позицию, то в соответствии с опытом науки следует применить соответствующие средства, чтобы практически провести в жизнь данную позицию. Эти средства, возможно, уже сами по себе таковы, что вы считаете необходимым их отвергнуть. В таком случае нужно выбирать между целью и неизбежными средствами ее достижения. “Освящает” цель эти средства или нет? Учитель должен показать вам необходимость такого выбора. Большого он не может – пока остается учителем, а не становится демагогом. Он может вам, конечно, сказать: если хотите достигнуть такой-то цели, то вы должны принять также и соответствующие следствия, которые, как показывает опыт, влечет за собой деятельность по достижению намеченной вами цели.

Все эти проблемы возникнут и у каждого техника, ведь он тоже часто должен выбирать по принципу меньшего зла или относительно лучшего варианта. Для него важно, чтобы было дано одно главное – цель. Но именно она, поскольку речь идет о действительно “последних” проблемах, нам не дана. И тем самым мы подошли к последнему акту, который наука как таковая должна осуществить ради достижения ясности, и одновременно мы подошли к границам самой науки.

Мы можем и должны вам сказать: такие-то практические установки с внутренней последовательностью и, следовательно, честностью можно вывести – в соответствии с их духом – из такой-то последней мировоззренческой позиции (может быть, из одной, может быть, из разных), а из других – нельзя. Если вы выбираете эту установку, то вы служите, образно говоря, одному Богу и оскорбляете всех остальных богов. Ибо если вы остаетесь верными себе, то вы необходимо приходите к определенным последним внутренним следствиям. Это можно сделать по крайней мере в принципе. Выявить связь последних установок с их следствиями – задача философии как социальной дисциплины и как философской базы отдельных наук. Мы можем, если понимаем свое дело (что здесь должно предполагаться), заставить индивида – или по крайней мере помочь ему – дать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности. Такая задача мне представляется отнюдь немаловажной, даже для чисто личной жизни. Если какому-нибудь учителю это удастся, то я бы сказал, что он служит “нравственным” силам, поскольку вносит ясность; что он тем лучше выполняет свою задачу, чем добросовестнее будет избегать внушать своим слушателям свою позицию, свою точку зрения.

То, что я вам здесь излагаю, вытекает, конечно, из главного положения, а именно из того, что жизнь, основанная на самой себе и понимаемая из нее самой, знает только вечную борьбу богов, знает (если не прибегать к образу) только несовместимость наиболее принципиальных, вообще возможных жизненных позиций и непримиримость борьбы между ними, а следовательно, необходимость между ними выбирать. Заслуживает ли наука при таких условиях того, чтобы стать чьимто “призванием”, и есть ли у нее самой какое-либо объективное ценное “призвание” – это опять-таки ценностное утверждение, которое невозможно обсуждать в

4* 99

аудитории, ибо утвердительный ответ на данный вопрос является предпосылкой занятий в аудитории. Я лично решаю вопрос утвердительно уже моей собственной работой. И утвердительный ответ на него является также предпосылкой той точки зрения, разделяя которую – как это делает сейчас или по большей части притворяется, что делает, молодежь, – ненавидят интеллектуализм как злейшего дьявола. Ибо тут справедливы слова: “Дьявол стар – состарьтесь, чтобы понять его”. Данное возражение надо понимать не буквально, а в том смысле, что, желая покончить с этим дьяволом, надо не обращаться в бегство при виде его, как обычно предпочитают делать, а с начала до конца обозреть его пути, чтобы увидеть его силу и его границы.

Сегодня наука есть профессия, осуществляемая как специальная дисциплина и служащая делу самосознания и познания фактических связей, а вовсе не милостивый дар провидцев и Пророков, приносящий спасение и откровение, и не составная часть размышления мудрецов

и философов о смысле мира. Это, несомненно, неизбежная данность в нашей исторической ситуации, из которой мы не можем выйти, пока останемся верными самим себе.

И если в нас вновь заговорит Толстой и спросит: “Если не наука, то кто ответит на вопрос: что нам делать, как устроить нам свою жизнь?” – или на том языке, на котором мы говорим сегодня: “Какому из борющихся друг с другом богов должны мы служить? Или, может быть, какому-то совсем иному богу – и кто этот бог?” – то надо сказать: ответить на это может только пророк или Спаситель. Если его нет или если его благовествованию больше не верят, то вы совершенно определенно ничего не добьетесь тем, что тысячи профессоров в качестве оплачиваемых государством или привилегированных маленьких пророков в своих аудиториях попытаются взять на себя его роль. Тем самым вы лишь воспрепятствуете осознанию того, что нет пророка, по которому тоскуют столь многие представители нашего молодого поколения. Я думаю, что действительно “музыкальному” в религиозном отношении человеку не пойдет на пользу, если от него, и от других будут скрывать тот основной факт, что его судьба – жить в богочуждую, лишенную пророка эпоху, – если это будут скрывать с помощью суррогата, каким являются все подобные пророчества с кафедры. Мне кажется, против этого должна была восстать его религиозная честность.

Но как же отнестись к факту существования “теологии” и к ее претензии на “научность”? Попробуем не уклоняться от ответа. “Теология” и “догмы”, правда существует не во всех религиях, но и не только в христианстве. Если оглянуться на прошлое, то можно увидеть их в весьма развитой форме также в исламе, манихействе, у гностиков, в суфизме, парсизме, буддизме, индуистских сектах, даосизме, упанишадах, иудаизме. Но разумеется, систематическое развитие они получили в разной мере. И не случайно западное христианство в противоположность тому, что создал в области теологии иудаизм, не только более систематически развило ее/или стремится к этому/, но здесь ее развитие имело несравненно большее историческое значение. Начало этому положил эллинский дух, и вся теология Запада восходит к нему точно так же, как, очевидно, вся восточная теология восходит к индийскому мышлению.

Всякая теология представляет собой интеллектуальную рационализацию религиозного спасения. Ни одна наука не может доказать свою ценность тому, кто отвергает ее предпосылки. Впрочем, всякая теология для выполнения своей роли и тем самым для оправдания своего собственного существования добавляет некоторые специфические предпосылки. Они имеют различный смысл и разный объем. Для всякой теологии, в том числе, например, и для индуистской, остается в силе предпосылка: мир должен иметь смысл, и вопрос для нее состоит в том, как толковать мир, чтобы возможно было мыслить этот смысл.

100

Кант в своей теории познания исходил из предпосылки: научная истина существует и имеет силу, а затем ставил вопрос: при каких мыслительных предпосылках возможно, то есть имеет смысл, такое утверждение? Точно так же современные эстетики (осознанно – как, например, Дьердь Лукач – или просто фактически) исходят из предпосылки, что существуют произведения искусства, а затем ставят вопрос: как это в конце концов возможно?

Правда, теологи, как правило, не удовлетворяются такой (по существу религиозно-философской) предпосылкой, а исходят из предпосылки более далеко идущей – из веры в “откровение” как факт, важный для спасения, то есть впервые делающий возможным осмысленный образ жизни. Они допускают, что определенные состояния и поступки обладают качествами святости, то есть создают образ жизни, исполненный религиозного смысла.

Вы опять-таки спросите: как истолковать долженствующие быть принятыми предпосылки, чтобы это имело какой-то смысл? Сами такие предпосылки для теологии лежат по ту сторону того, что является “наукой”. Они суть не “знание” в обычном смысле слова, а скорее некоторое “достояние”. У кого нет веры или всего прочего, необходимого для религии, тому

их не заменит никакая теология. И уж тем более никакая другая наука. Напротив, во всякой “позитивной” теологии верующий достигает того пункта, где имеет силу положение Августина: “Credo поп guid, sed guia absurdum est”². Способность к подобному виртуозному акту “принесения в жертву интеллекта” есть главнейший признак позитивно-религиозного человека. И это как раз свидетельствует о том, что напряжение между ценностными сферами науки и религии непреодолимо, несмотря на существование теологии (а скорее даже благодаря ей).

“Жертву интеллекта” обычно приносят: юноша – пророку, верующий – церкви. Но еще никогда не возникало новое пророчество (я намеренно здесь еще раз привожу данный образ, который для многих был предосудительным) оттого, что некоторые современные интеллектуалы испытывают потребность, так сказать, обставить свою душу антикварными вещами, подлинность которых была бы гарантирована, и при всем этом вспоминают, что среди них была и религия; ее у них, конечно, нет, но они сооружают себе в качестве эрзаца своеобразную домашнюю часовню, украшенную для забавы иконками святых, собранными со всех концов света, или создают суррогат из всякого рода переживаний, которым приписывают достоинство мистической святости и которыми торгуют вразнос на книжном рынке. Это или надувательство, или самообман. Напротив, отнюдь не надувательство, а нечто серьезное и настоящее (но, может быть, неправильно истолковывающее себя) имеет место тогда, когда некоторые молодежные союзы, выросшие в тиши последних лет, видят в своей человеческой общности общность религиозную, космическую или мистическую. Всякий акт подлинного братства вносит в надличное царство нечто такое, что останется навеки; но мне кажется сомнительным стремление возвысить достоинство чисто человеческих отношений и человеческой общности путем их религиозного истолкования. Однако здесь не место обсуждать этот вопрос.

Судьба нашей эпохи с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдовыванием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое высокое искусство интимно, а не монументально; не случайно сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо, пульсирует то, что

²Верую не в то, что абсурдно, а потому, что абсурдно (лат).

101

раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и спланивало их. Если мы попытаемся насильственно привить вкус к монументальному искусству и “изобретем” его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего десятилетия. Если попытаться ввести религиозные новообразования безнового, истинного пророчества, то возникает нечто по своему внутреннему смыслу подобное – только еще хуже. И пророчество с кафедры создаст в конце концов только фантастические секты, но никогда не создаст подлинной общности. Кто не может мужественно вынести этой судьбы эпохи, тому надо сказать: пусть лучше он молча, без публичной рекламы, которую обычно создают ренегаты, а тихо и просто вернется в широко и милостиво открытые объятия древних церквей. Последнее сделать нетрудно. Он должен также так или иначе принести в “жертву” интеллект – это неизбежно. Мы не будем его порицать, если он действительно в состоянии принести такую жертву. Ибо подобное принесение в жертву интеллекта ради безусловной преданности религии есть все же нечто иное в нравственном отношении, чем попытка уклониться от обязанности быть интеллектуально добросовестным, что бывает тогда, когда не имеют мужества дать себе ясный отчет относительно конечной позиции, а облегчают себе выполнение этой обязанности с помощью дряблого релятивизма. Та позиция представляется мне более высокой, чем кафедральное пророчество, не дающее себе отчета в том, что в стенах аудитории не имеет значения никакая добродетель, кроме одной: простой интеллектуальной честности. Но такая

честность требует от нас констатировать, что сегодня положение тех, кто ждет новых пророков и спасителей, подобно тому положению, о котором повествуется в одном из пророчеств Исайи; речь идет здесь о прекрасной песне эдемского сторожа времен изгнания евреев: “Кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы действительно спрашиваете, то обратитесь, и приходите” (Исайя, 21, 11-12).

Народ, которому это было сказано, спрашивал и ждал в течение двух тысячелетий, и мы знаем его потрясающую судьбу. Отсюда надо извлечь урок: одной только тоской и ожиданием ничего не сделаешь, и нужно действовать по-иному нужно обратиться к своей работе и соответствовать “требованию дня” – как человечески, так и профессионально. А данное требование будет простым и ясным, если каждый найдет своего демона и будет послушен этому демону, ткущему нить его жизни.

3. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА ДЮРКГЕЙМОВУ ТЕОРИЮ РЕЛИГИИ

*Т. Парсонс**

Более тридцати лет назад я написал большой раздел, посвященный анализу дюркгеймовской концепции религии главным образом на основе его книги “Элементарные формы религиозной жизни” (1912). И так как с тех пор я лишь изредка обращался к этой главной книге Дюркгейма, то, перечитав ее заново, оказалось, что я готов написать главу в соответствии с замыслом данной книги с целью ответить на вопрос: как в настоящее время оценивается вклад Дюркгейма в развитие социологии религии? Следует помнить, что после опубликования этой

* *Parsons T. Duikheim on religion revisited: another look at the elementary forms of religions life // Beyond the classics? Essays in the scientific study of religion / Ed. C. Glock, P. Hammond. N.Y., etc., 1973. P. 156-180/ Пер. Е. Руткевич.*

102

книги, Дюркгейм много занимался нормативным порядком, считая его основным компонентом структуры и сущности общества. Именно этому аспекту я уделил основное внимание в своем первом исследовании, посвященном Дюркгейму. Мне казалось, – и я думаю я был прав – что “Элементарные формы” были для его автора кульминацией длительного и сложного процесса углубления и прояснения его понимания этой самой главной проблемной области.

I

Идя по этому пути, основываясь на своей работе “Разделение общественного труда” (1893), Дюркгейм формулирует: во-первых, концепцию интернализации моральных норм отдельной личностью; во-вторых, зарождающуюся концепцию *аномии* и, что по-моему очень важно, концепцию, которую я бы назвал институционализированным индивидуализмом. Очевидно, эта концепция начинает складываться у него в процессе анализа большего процента самоубийств у протестантов, чем у католиков.

Оглядываясь назад, я вижу, что тогда у меня была довольно противоречивая оценка двух особенностей “Элементарных форм”. Первая была связана с тем, что Дюркгейм обратился к изучению религии одного примитивного общества, причем наиболее примитивного из тех, о которых ему удалось собрать достаточно достоверные, по его мнению, данные. Вторая особенность состояла в том, что особое значение в этой книге он придавал проблемам, относящимся к области эпистемологии и социологии знания, которые довольно трудно отделить друг от друга. И хотя я даже чувствовал, что эти проблемы “затрагивались” в исследовании, тем не менее интерпретировал его как исследование, главным образом относящееся к социологии религии.

Так как за столь долгий период моя интеллектуальная база значительно расширилась, то при повторном чтении этой книги мое мнение о ней существенно изменилось и я по

достоинству оценил ее величие. Этим я во многом обязан статье Р. Беллы (“Дюркгейм и история”, 1959), по прочтении которой я смог в полной мере понять то значение”, которое придавал Дюркгейм (ко времени завершения им “Элементарных форм”) не только теории эволюции человеческих обществ в аналитическом смысле, но и человеческому поведению вообще. Именно этим в значительной степени определялся выбор эмпирического материала для книги и характер его организации.

Во-вторых, я понял, что эта книга посвящена скорее изучению того места, которое занимает религия в человеческом действии вообще, чем просто исследованием в области социологии религии. Используя привычную мне терминологию, ее следует рассматривать главным образом на уровне общей системы действия, включающей теорию социальных систем, культурных систем, систем личности и поведенческих организмов. В наиболее важном смысле последний из этих четырех типов представляет собой особую значимость при интерпретации работы Дюркгейма. Прежде всего становится понятной его заинтересованность проблемами эпистемологии и социологии знания. Многие из его утверждений относительно социального происхождения: категорий понимания, пространства и времени, идеи власти и причинности, которые были неприемлемыми для меня и раньше, до сих пор вызывают сомнения в качестве общих адекватных положений, поскольку я считаю, что их можно сформулировать в более доступной терминологии.

Самое главное, в чем он отошел от традиционной теории познания, заключалось в том, что он поместил культуру, включая и эмпирическое знание, в перспективу, которая лишь отчасти была эпистемологической. Основной его теоремой я считаю следующую: человеческое общество и культурные рамки человеческой жизни,

103

включая знание, развивались параллельно из общего источника и на относительно развитых стадиях социокультурного развития должна была произойти их дифференциация. Эта концепция происхождения из общего источника действительно весьма отличается от односторонней детерминистской концепции, согласно которой общество как независимо существующая реальность определяет характер организации знания. Конечно, это было общим местом так называемой вульгарной социологии знания, сторонником которой Дюркгейм безусловно не был.

В эпистемологии Дюркгейм занимает определенно кантианскую позицию, подчеркивая явную двойственность соотношения проблем чувственных данных и их источника, с одной стороны, и категориальной структуры знания – с другой. И впрямь в своих выводах Дюркгейм ссылается на убедительное суждение Канта о том, что основания рассудочного познания и морального суждения следует считать взаимосвязанными благодаря тому факту, что оба они имеют дело с универсальной точкой отсчета, отличаясь как от чувственных данных, так и от того, что он называет желаниями. Такова, по сути дела, фундаментальная концептуальная схема дюркгеймовского анализа: с одной стороны – двойственность универсального и частного, а с другой – пересекающаяся с ней двойственность рассудочных и моральных систем отсчета.

II

Теперь – о хорошо известной дихотомии священного и мирского. Как я понял это еще при первом прочтении книги – так как трудно не обратить на это внимание эта дихотомия в религиозном контексте была эквивалентом дихотомии между моральным авторитетом и следованием утилитарным или инструментальным интересам в мирской сфере. Однако я не мог по-настоящему оценить значение вышеуказанных выводов, так как мне было непонятно, в какой степени он отождествлял различия в моральной сфере и различия в когнитивной сфере. Теперь же мне кажется правильным, что Дюркгейм рассматривал категорию священного как синтез или матрицу двух других первичных универсальных категорий, а именно категорий ума (и связанных с ними когнитивных рубрик) и категорий морали. Подобно этому, отождествление мирского как с инструментальными интересами, так и с чувственными данными, никоим образом не противоречит различной связи этих пар, с одной

стороны, с социальными системами, а с другой – с индивидом. Я придаю огромное значение эволюционному тезису Дюркгейма о происхождении общества и о том, что на достаточно ранних стадиях развития общество и культура не были отделены друг от друга.

Сейчас же мы подходим к другому важному пункту, а именно к утверждению Дюркгейма о том, что священные вещи – есть символы, значения которых нельзя интерпретировать в терминах присущих им свойств. Следует помнить, что это был один из главных аспектов его сокрушительной критики теорий анимизма и натурализма относительно религии. Но тогда возникает вопрос, символами чего в дюркгеймовской концепции – доставившей столько хлопот многим, в том числе и мне – можно считать символы общества?

В общепринятом значении слова “общество” это утверждение кажется nonsensом. Однако, если посмотреть на эту проблему с эволюционной точки зрения и исходить из того, что символы – основа человеческого существования, которые по своей сущности всегда или по большей части социальны, утверждение Дюркгейма не будет казаться столь абсурдным. Я полагаю, что и в когнитивном, и в моральном контекстах Дюркгейм в сущности говорил об основных рамках порядка, необходимых для того, чтобы сделать более понятными феномены человеческой жизни и особенно их социальный аспект. И в самом деле в своих выводах Дюркгейм

104

говорит о концентрации в человеческом обществе сил, определяющих функционирование живых систем, которая является уникальной в тех аспектах вселенной, которые нам известны. В терминах, ставших общеупотребительными со времен Дюркгейма, я бы интерпретировал это утверждение как эволюцию организованных живых систем к негативной энтропии, а значение символов священных вещей – как раскрытие фундаментальных условий этого порядка эволюции. Эта интерпретация служит своего рода обоснованием утверждения Р. Беллы (1970) о том, что мы должны говорить о символическом реализме в смысле необходимости избегать попытки (столь очевидной в случае с Дюркгеймом и с Фрейдом) интерпретировать священные и некоторые другие символы всегда представляющими собой нечто, выходящее за их собственные пределы.

III

Во всех дискуссиях со стороны Дюркгейма постоянно звучала одна и та же тема. Он все время подчеркивал значение дихотомий: морального – желаемого, категориального – эмпирического, священного – мирского. Но при этом звучала и другая тема – взаимосвязи категориального, морального и священного компонентов с долговременными интересами в отличие от повседневных интересов, связанных главным образом с желаемым, эмпирическим и мирским. При повторном чтении этой книги именно это подчеркивание совершенно различных временных характеристик привлекло мое внимание к поразительному формальному сходству между дихотомиями Дюркгейма и исторически сложившимся разделением в биологической науке между теми аспектами биологических систем, которые воплощены в *генетической* конституции организмов как представителей видов и теми аспектами, которые характерны для индивидуальных организмов.

Различают: во-первых, гермоплазму (зародышевую плазму) и соматоплазму (т.е. сформировавшийся организм); во-вторых, генотип и плентип; в-третьих, филогенез и онтогенез. Тезис относительно их обособленности одержал верх в знаменитой постдарвиновской полемике над тезисом о наследовании приобретенных признаков, а негативная оценка последнего стала в конце концов общепринятой.

Поскольку то, что мы называем поведенческими организмами – существенный компонент того, что мы называем системами действия, вполне можно допустить, что эта дихотомия – главная для понимания всех организмов – применима и к человеческому организму в его ролевом поведении. Если это так, тогда почему же нельзя перенести сходную дихотомию с органического аспекта систем человеческого действия на другие аспекты? Мне кажется, что многие из обсуждавших концепцию Дюркгейма пришли к выводу, что в этом состояла суть его исследования.

Интерпретируя Дюркгейма, следует помнить, что он писал в то время, когда социальные науки и, в частности, социология боролись против так называемого биологического редукционизма. Позиция самого Дюркгейма, представлявшая собой наиболее важную и единственную полемическую оппозицию Г. Спенсеру, была частью этой борьбы. Дюркгейм настойчиво повторял, что общество – это “реальность *sui generis*”, а не организм, подобный “биологическому”. Правда, с тех пор биологическая наука претерпела довольно существенные изменения, в результате которых, к большому удивлению, было ассимилировано понимание функционирования организмов, оказавшееся гораздо ближе к пониманию функционирования личности и социальных систем, чем считалось возможным раньше. На данный момент кульминацией этого развития стало возникновение новой генетики, включающей концепцию ДНК, – химическая структура которой рассматривается в качестве сложной молекулы – и код, который управляет воспроизводством прежних образцов организации живых клеток и развитием новых клеток.

105

Эта крайне общая характеристика функционирования живых систем продолжает сохраняться во многих других отношениях, но прежде всего в отношении генетической конституции в процессах бисексуального воспроизводства.

Если посмотреть на три отдельные категории Дюркгейма из этой перспективы, то становится все очевиднее, что их можно интерпретировать как указание (если не анализ) на наличие в управлении процессами человеческого действия кодов, аналогичных в некоторых отношениях генетическому коду. Современное развитие лингвистики весьма способствовало распространению подобных взглядов в интеллектуальной среде нашего времени. Когда смотришь на дискуссии, связанные с Дюркгеймом из этой перспективы, напрашиваются поразительные параллели в отношении модели анализа, о которых я еще не подозревал в 30-е годы.

Хотя в сфере священного существует множество весьма специфических элементов, я полагаю, можно сказать, что в дюркгеймовской концепции верования, связанные со священным, организованы в сущности, в терминах культурного кода, являющегося главным средоточием стабильности систем сложного действия. И не только стабильности, но и изменчивости как в смысле приспособления к меняющимся условиям, так и в смысле изменчивости особого рода, имеющей эволюционные последствия. С этой точки зрения культуру можно рассматривать как эволюционный феномен огромной значимости, который дает возможность социально организованным человеческим существам – носителям культуры выходить за пределы множества ограничений, более жестких у организмов, живущих вне культуры. Конечно, сейчас хорошо известно, что мозг высокоорганизованных млекопитающих является самым главным органическим носителем процессов, делающих возможным культурное взаимодействие и творчество.

Безусловно, Дюркгейм не был предшественником этих нововведений в области биологии и лингвистики, но он анализировал феномены систем действия в такой системе отсчета и в таких терминах, которые были поразительно созвучны разрабатывавшимся в других областях. Мне кажется именно созвучие исследования Дюркгейма открытиям в других областях научного знания позволило увидеть значение его работ и взглядов в совершенно ином свете, совершенно отличном от того впечатления, которое первоначально произвела его книга “Элементарные формы” на представителей социальных наук и которое было чрезвычайно неблагоприятным, особенно в англоязычном мире.

IV

Теперь мы можем обратиться к другим темам, тесно связанным с только что обсуждавшимися. Хотя и в несколько ином отношении, но они также имеют интересную связь с биологическим мышлением. Следует помнить, что в дюркгеймовском анализе религии в целом, и особенно в его определении религии, весьма рельефно выступает понятие “моральная общность”. Он определял религию как систему верований и ритуалов,

объединяющую тех, кто их придерживается и практикует в *моральной общности*, называемой церковью. Последняя часть определения нуждается в комментариях. Как я уже говорил, особое значение Дюркгейм придавал моральной общности, которая была главной темой многих его работ и которая звучала на протяжении всей его научной карьеры; ее центральным и хорошо известным понятием было “коллективное сознание”. При этом слово *conscience* следовало переводить скорее как совесть, чем как сознание, так как именно такова его смысловая нагрузка. Его взгляд на природу моральной общности достиг кульминационного развития в книге “Элементарные формы”, основанной на его теории интернализации.

Очень близким понятию “моральная общность” оказывается понятие “социальная среда” индивида, *milieu social*. Оно фигурирует в ранних работах Дюркгейма, когда он

пытался очертить проблемы социологии, особенно определить понятие “социальные факты”, к которым он применял картезианские критерии объективности и принудительности. Эта парадигма была сформулирована с точки зрения действующего индивида в его взаимосвязи с социальной средой. Резкий разрыв с картезианской традицией проявился не столько в самой парадигме, сколько в понятии “социальные факты” в рамках концепции общества как “реальности *sui generis*”. Очевидно, что Дюркгейм обозначал здесь термином “реальность” объект или систему объектов в картезианском смысле.

Далее в мышлении Дюркгейма происходят резкие изменения, достигшие кульминации в его взглядах на интернализацию и значение принудительности как принудительности морального авторитета. И хотя я не вполне уверен, было ли продвижение картезианской концепции фактивности социальной среды (*milieu social*) к идее принудительности морального авторитета движением от более элементарной к менее элементарной теоретической позиции, но существовала конструкция, в рамках которой стало возможным объединить обе концепции совершенно уникальным образом. По-моему, это произошло благодаря тому, что по большей части Дюркгейм уже мыслил на уровне общей теории действия, а не только на уровне социальных систем.

Вполне понятно, что дюркгеймовскую концепцию социальной среды (*milieu social*) следует интерпретировать как внутреннюю среду системы действия. Понятие внутренней среды было введено в употребление великим французским психологом Клодом Бернардом (1957), который был современником Дюркгейма. Понятие “внутренняя среда” тесно связано с понятием “гомеостазис” У. Кэннона (1932). Гомеостазис можно рассматривать на совершенно ином уровне – отличающемся от первичных культурных кодов – как средоточие относительной стабильности систем человеческого действия. Здесь я хочу сделать ударение не на обществе подобно Дюркгейму, – а на уровне действия при условии, что общество или социальные системы интерпретируются в качестве первичной подсистемы действия, а не самого действия. Сущность парадигмы, усложнившейся со времен раннего Дюркгейма, состоит в том, что *социальная среда*, т.е. среда, являющаяся общей для членов одного и того же общества – это также и данная, эмпирически наличная среда, которая должна быть осмыслена и инструментально освоена, если (говоря в современных терминах) действовать рационально. Однако в то же самое время те, кто взаимодействует с этой эмпирически данной социальной средой, составляют моральную общность. Именно в этом и заключается специфика дюркгеймовского понимания общества как реальности *sui generis* в отличие от понимания общества главным образом как физической среды в картезианской традиции.

Действительно, эта двойственность, возникающая еще в ранних его работах, является логическим основанием для включения в человеческое действие двух главных, отличных друг от друга, нормативных компонентов, которые он анализировал в “Элементарных формах”, а именно – когнитивный и моральный, которые в заключении работы он связывает со своим толкованием Канта. Повторим еще раз, суть дела заключается в том, что включение обоих компонентов в одну формулу, не означает перемещения интереса от когнитивного к моральному. Здесь возникает еще одна интересная проблема. Как уже отмечалось, в своем

известном определении религии Дюркгейм, говоря о моральной общности, считал, что ее можно называть церковью. Очевидно, что в случае австралийского тотемизма отсутствовала структурная дифференциация между социальной общностью как системой взаимосвязанных кланов и какими бы то ни было объектами, имевшими религиозную значимость, будь то трибы или составляющие их кланы. Но в современных обществах с дифференциацией, а позднее и с отделением церкви от

107

государства, весьма не просто решить, в каком смысле то, что обычно называют мирским обществом (если таковое вообще является обществом) можно назвать также и церковью. Мне кажется, что решение этой проблемы в немалой степени способствовал Р. Белла своей – я полагаю теперь известной – статьей “Американская гражданская религия” (1967). В этой статье Белла показал, что в американском обществе действительно есть религия именно в дюркгеймовском смысле. Это религия с относительно полной системой верований и практик, которую можно считать составляющей и выражающей моральную общность, создавшей нацию.

Сейчас нет необходимости входить в детали анализа Р. Беллы. Но совершенно ясно, что главное для него – это определенная вера в Бога, а следовательно и трансцендентальная санкция этой нации в качестве особой реальности. Он отмечал, что после страшной национальной травмы вследствие гражданской войны и убийства Линкольна – ее символического кульминационного события – новая нота мученичества и жертвенности стала символом этой общности. В результате гражданская религия приобрела сходство с христианскими образцами, а смерть Линкольна зачастую воспринимается как жертва, принесенная для того, чтобы могла жить нация.

V

И вновь поразительное сходство с концептуальной структурой генетической теории в биологии. В главе, посвященной представлениям австралийцев о душе, Дюркгейм выдвигает идею (которая была хорошо известна мне и многим другим его читателям) о том, что австралийцы верили в переселение душ. То есть считалось, что дух предков, который по поверью долгое время пребывал в каком-либо священном месте (в водной стихии, камне и т.д.) мог войти в тело женщины и это событие интерпретировалось как настоящее зачатие. Верования, касающиеся роли мужчины в процессе человеческого воспроизводства, были довольно-таки туманными. Все это хорошо известно, единственно чего я не помнил – что не вся сущность духа предков воплощалась во вновь зачатом ребенке, а лишь часть, отделяющаяся от основной духовной субстанции. В это расщепление духов верили не обязательно все австралийские трибы, но Дюркгейм ссылается лишь на некоторые.

Это весьма напоминает то, что можно назвать логикой гермоплазмы. Сейчас уже ясно, что и сами хромосомы и ДНК на молекулярном уровне считаются делящимися и самопроизводящимися; в ДНК разделяются два спиральных компонента, в хромосомах зародыша – одна хромосома объединяется с парной хромосомой другого родителя. В любом случае то, что превращается в дочернюю клетку – это не *весь* генетический материал, а лишь фрагмент или частица, которая отделяется от оставшегося запаса материала. Другими словами, генетическое наследие, содержащееся в хромосомах и молекулах ДНК, не воплощается в каждой отдельной преходящей клетке или организме, но продолжает оставаться основой непрерывного существования органического типа или видов. То, что такая вера появляется в довольно примитивном обществе и то, что Дюркгейм обратил на нее внимание, представляется мне поразительным открытием, которое наводит на размышления о теоретической неразрывности биологических наук и наук о действии.

Как я уже отмечал, другой поразительной чертой новой генетической теории было понятие кода, биохимически воплощенного в структуре молекулы ДНК, которая, конечно, будет различной у разных видов, но при этом будет сохраняться основополагающая организация самого кода (Stendt, 1870). Тогда этот код считается матрицей, на которой посредством *РНК*

развиваются энзимы, которые, в свою очередь, являются агентами синтеза других сложных молекул.

108

Мы уже указывали на поразительное логическое сходство понятия генетического кода и функций кода в лингвистике, в которой сделана масса открытий со времен Дюркгейма. В определенных отношениях язык можно изучать в качестве прототипа культуры. А две первичные категории культуры, анализируемые Дюркгеймом в “Элементарных формах”: коды, определяющие моральный порядок, и коды, которые определяют когнитивные структуры, – являются в определенных основополагающих отношениях, изоморфными лингвистическим кодам.

Более двадцати лет назад среди некоторых других биолог А. Эмерсон (1956) утверждал, что существует функциональная эквивалентность между геном, т.е. генетической конституцией видов и тем, что Эмерсон называл символом, а мы можем расширить понятие символ до кондифицированной культуры систем человеческого действия.

В обоих случаях они представляют собой первичное местоположение (локус) организованного типа, выходящего за пределы индивидуального организма и его составляющих – вплоть до клеток – в случае гена и индивидуальных организмов – в случае действия. Эти коды, как генетические, так и культурные, выступающие в качестве матриц, позволяют синтезировать – используя терминологию лингвистов – информацию или словесные высказывания, которые можно сделать индивидуальными и партикулярными, сохранив при этом элемент общности, который в случае языка просто необходим для эффективного общения.

VI

Мы видели, что находившийся в центре категории священного религиозный компонент, а также моральный и категориальный, или, по Канту, априорные компоненты когнитивной системы, составляют великую триаду основных принципов систем человеческого действия, разработанную Дюркгеймом в “Элементарных формах”. В привычной для меня терминологии, эти три компонента представляют собой три первичные центра культурной системы, а именно: конструктивную символизацию, морально-ценностную символизацию и когнитивную символизацию. В аналитическом смысле они институционализированы в обществах и интернализированы личностями и поведенческими организмами.

Согласно теории действия, возможна еще четвертая центральная категория как на уровне культуры, так и на других уровнях. Уровню культуры соответствует экспрессивная символизация, связанная с категорией аффекта (в социально-психологических терминах), которую я – в отличие от общеупотребительного значения этого слова – отождествляю с обобщенным средством взаимобмена, укорененным прежде всего в *социальной* системе и лишь специфическим образом опосредующим взаимобмен между личностью и системой культуры (Parsons, 1970). Как обстоит дело с этим вопросом в дюркгеймовском исследовании?

Мне кажется, есть несколько нитей, ведущих к ответу на этот вопрос. Вспомним, что Дюркгейм противопоставлял не только чувственные данные категориальному компоненту знания, но и те, что он называл желаниями (страстями) – моральному авторитету и порядку. “Желание” – термин, который был широко распространен в психологии того времени, но сейчас почти вышедший из употребления.

Тут есть еще два очень важных момента. Обращаясь к эмпирическим данным, касающимся ритуала в австралийской системе, особое внимание Дюркгейм обращает на феномен, который он называет возбуждением. Суть его состоит в том, что участники ритуала – и что показательно, коллективного, а не магического, который он будет называть религиозным, находятся в состоянии сильного эмоционального волнения и экзальтации, а в определенных случаях, таких как церемония похорон – отчаяния и горя, которые могут стать причиной серьезного членовре

дательства. Можно утверждать, что для Дюркгейма это эмоциональное возбуждение оказывается подлинным в психологическом смысле и социально упорядоченным. Что касается социального контекста, то он подчеркивает, что образец действия и взаимодействия в традиции трибы детально разработан и предписывает, кто что должен делать и кому как поступать в тот или иной момент времени. Так что хотя возбуждение является подлинным в психологическом смысле, его нельзя считать спонтанной реакцией на непосредственные стимулы. Конечно, это тщательное упорядочение во многом определяется тем фактом, что ритуальные действия проникнуты символическими значениями, которые, согласно Дюркгейму, более всего соотносятся со структурой и ситуацией социальной системы.

По нашему мнению, эти три аспекта религиозного ритуала можно на законных основаниях отождествлять со структурой аффективного комплекса на общем уровне действия. Можно высказать предположение, что символизация должна быть культурно упорядочена и что, в свою очередь должны существовать кодовые аспекты как экспрессивного символизма, так и когнитивной и моральной сфер. Точнее всего это сказано в третьей и четвертой главах дюркгеймовской работы по поводу миметических и репрезентативных ритуалов. Кроме того, обращение к личности индивида – уже отмечавшееся в связи с феноменом возбуждения – содержит важную интерпретацию, которую Дюркгейм распространяет на ритуалы и психологическое состояние их участников. Это интерпретация, согласно которой ритуалы фактически не только подкрепляют, но и порождают то, что он называет “верой”. Он вполне определенно утверждает, что одних верований недостаточно; и что верующий лишь в том случае действительно верующий, если смысл своих верований он претворяет в действия. Именно в этой связи Дюркгейм формулирует свое знаменитое изречение относительно религии: “Это – серьезная вещь” (*C'est de la vie serieuse*).

Как мне кажется, здесь есть два уровня соотнесенности религии с социальностью. Первый – который сразу бросается в глаза в дюркгеймовском исследовании – связан с социальным содержанием большей части символов. С определенной точки зрения, животное-тотем или какой-то другой символический объект и клан это одно и то же. Зачастую участники церемоний (что будет показано дальше) действительно ощущают себя мифическими символическими существами, действия которых они воспроизводят в своих ритуалах. Можно довольно пространно говорить о том, что связь подобной идентификации в ритуальном символизме с социальным содержанием, по крайней мере отчасти, – показатель примитивности той религиозной системы, которую анализирует Дюркгейм. На другом уровне соотнесенность религии с социальностью заключается в дюркгеймовской интерпретации, согласно которой первичная функция религиозного ритуала – укрепление, если не сказать формирование солидарности. Безусловно, солидарность – одно из тех центральных понятий Дюркгейма, которое фигурировало на протяжении всей его творческой деятельности. Значит существует определенная связь между верой и солидарностью, потому что те, кого объединяет общая вера, составляют, согласно Дюркгейму, моральную общность (которую в современном мире мы называем церковью), изначально религиозную, но являющуюся также и мирской социальной системой.

Что бы мы ни думали о светском обществе, у него также есть религиозный аспект, который Белла называл гражданской религией. Это вопрос относительного главенства, а не присутствия или отсутствия религиозного аспекта в современном обществе.

Что касается кодового аспекта экспрессивно-аффективной системы, то на наш взгляд, в исследовании Дюркгейма есть несколько очень важных моментов, которые он не пытался теоретически обосновать, но которые связаны с большим массивом эмпирических данных. С одной стороны, у него много ссылок на ритуальное значение крови и пролития крови в ритуальном контексте. Более всего в этом

отношении бросается в глаза австралийский обряд инициации. Безусловно, его отличительным признаком является намеренно причиняемые боль и неприятности, но в то же

время вполне очевидно, что кровь – священный символ. В своей последней книге Д. Шнайдер (1968) анализировал значение символа крови в таком аспекте, как кровные отношения в американской системе родства, и конечно о нем можно говорить еще много. Любой человек, интересующийся сравнительным религиоведением, ссылающийся лишь на случай, упоминающийся Дюркгеймом, должен помнить о значении христианского таинства евхаристии – главного обряда христианства, где вино недвусмысленно считается кровью Христа.

Шнайдер также подчеркивает символическое значение полового акта для системы родства в двух отношениях. А именно для воспроизводства и расширения уз кровнородственных связей. Так как человеческое воспроизводство осуществляется посредством полового акта, а дети одной пары родителей связаны друг с другом и со своими родителями в символическом значении кровной связи и при этом запрещение инцеста предохраняет их от сексуальной связи.

Удивительно, что здесь Дюркгейм привлекает внимание, во-первых, к общей тенденции австралийских ритуалов (называемых им позитивным культом) добиться сексуального возбуждения, выступающего частью общего возбуждения; а во-вторых, он указывает на действительные случаи ритуального полового акта, имеющего инцестуозный характер при наличии экзогамии в австралийских племенах. Вероятно, эти инцестуозные отношения, обычно не характерные для нуклеарной семьи, ограничены лишь ритуальным контекстом. Согласно Дюркгейму, кровные связи и половой акт представляют собой часть символического комплекса, главными аспектами которого являются, с одной стороны, вера, а с другой социальная солидарность. Половой акт супружеской пары – главный символ их весьма специфической солидарности. Можно сказать, что принятие на себя всей тяжести родительской ответственности – первичный символ их веры в будущее их общества, выходящий за пределы их самих и их личных интересов.

В ритуальном символизме есть еще и другая, очень важная тема, связанная с функцией принятия пищи. С одной стороны, Дюркгейм утверждал, что, как правило, в обычных обстоятельствах тотем было запрещено употреблять в пищу членам клана данного тотема. Однако это табу, подобно запрету кланового инцеста, нарушалось в особых ритуальных случаях, связанных с церемонией тотемистической трапезы. Это оказывается общей чертой ритуальных систем. Так, общепринятым жертвоприношением иудеев Богу Яхве было жертвенное сожжение животных, наиболее пригодных к употреблению в пищу. В христианстве вторым основным компонентом евхаристии является процедура вкушения хлеба, который считается телом Христовым, что символизирует также принадлежность к церкви как подлинной социальной общности. И, наконец, нельзя оставить без внимания то, что определенным символом семейной солидарности является сбор семьи за совместной трапезой, приобретающий особое значение в такие праздники нашей культуры, как День Благодарения, Рождество, дни рождения членов семьи и т.д.

Есть много вещей, имеющих отношение к ритуальному символизму, которые недостаточно ясны, но мне кажется, что Дюркгейм, отталкиваясь отчасти от работы Робертсона Смита и исследования своих коллег Юбера и Мосса (1964), посвященных жертвоприношениям, внес свой вклад в постановку и разработку проблемы общего кода ритуального символизма, который изначально является скорее культурно экспрессивным, чем когнитивным или моральным; он тесно связан как с поддержанием индивидуальных мотиваций разного уровня, так и с социальной солидарностью. Важно, что эти символы специфическим образом связаны с аспектами организма, который в определенном смысле является основой всех других аспектов человеческого действия.

Вместе с тем мы полагаем, что Дюркгейм был достаточно близок к завершению обобщенного анализа основной системы отношений и компонентов действия. На этом пути

он значительно продвинулся вперед, поместив свою концепцию общества и солидарности в широкий контекст, позволяющий преодолеть непонимание между множеством более узких перспектив и интерпретаций – концепцию, которая вызвала столько споров на протяжении по крайней мере двух поколений. Мы убеждены, что именно этот шаг к более высокому теоретическому уровню, а не бесконечные дискуссии по поводу дюркгеймовской теории (в которых и я сам принимал участие), будет способствовать более полной интеграции биологической теории с теорией человеческого действия, чем существовавшая долгое время со времен разрыва социальных наук с прежней эволюционной биологией.

Я полагаю, можно было бы сказать, что первоначально в фокусе внимания Дюркгейма было общество как таковое, с одной стороны, и проблема нормативного порядка по отношению к нему – с другой, что впоследствии напрямую привело его к моральному компоненту, особенно явно проявившемуся в концепции морального авторитета. В процессе эволюции своих взглядов он пришел к “Элементарным формам”, где не столько пересмотрел концепцию морального компонента общества, сколько вывел ее на уровень, который Тиллих (1952) называл уровнем конечных результатов, являющихся в большей или меньшей степени откровенно религиозными. Но если бы это было единственным, что он сделал, тогда это можно было бы считать лишь отходом от его первоначальной позитивистской позиции и поворотом к относительно конвенциональной религиозной точке зрения, будь то иудаизм, в котором он воспитан, или католицизм как господствующая религия во Франции, где он жил.

Однако это было не единственное, что он сделал. Он остался верен великой позитивистской традиции, не отказываясь от значения, которое она придавала когнитивному компоненту. В конце концов, в определенном смысле он остался картезианцем, поместив картезианскую систему отсчета в более широкую аналитическую парадигму. Это явствует из того, что он постоянно подчеркивает важность систем верований австралийцев, сколь бы примитивными и странными они ни казались современному сознанию. В самом деле, вполне определенно можно сказать, что расположение большего количества глав, посвященных тотемистическим верованиям, перед главами о ритуале, было тщательно продуманным решением с его стороны. Он никогда не был склонен с помощью используемой им социологии знания придать системам верований лишь вторичную функцию других переменных системы действий.

Тем не менее, в то же самое время он настаивал на центральном положении, которое занимает еще один аспект основополагающей организации системы действия, а именно тот, который проявляется в ритуале. То, что он продолжал развивать результаты своих ранних трудов, например, концепцию интернализации и ее связь с anomie, привело его к изучению нерациональных аспектов человеческого поведения, что в немалой степени сближало его исследования с психологией. Но он не зашел слишком далеко на этом пути. Например, практически нет данных о том, что он был хорошо знаком с началами психоанализа. При этом следует помнить, что в первое десятилетие XX в. психоаналитические идеи были мало распространены. Тем не менее, очевидно, что анализируя ритуал, с одной стороны, во взаимосвязи с верой, а с другой – с солидарностью и разрабатывая действительную структуру символического кода, Дюркгейм внес большой вклад в теорию, которую можно интегрировать с теориями и концепциями психоаналитического толка. Наверное, по праву можно сказать, что наряду со многими важными традициями западного

мышления, Дюркгейм пытался решить ряд фундаментальных проблем, касающихся концепции рациональности и ее границ. Трудность состояла в решении вопроса о природе когнитивного компонента человеческого действия и того, как он соотносится с некогнитивными компонентами – теми, которые, с одной стороны, содержатся в религиозной вере, и теми, которые лежат в основе человеческих мотиваций и параметров человеческого состояния – с другой; иначе говоря – вопроса о соотношении рационального, нерационального и иррационального аспекта.

По мере того, как я перечитывал “Элементарные формы”, у меня росла убежденность в том, что Дюркгейм был одним из великих ученых, который внес огромный вклад в прояснение этого фундаментального аспекта человеческого состояния. Прежде всего, будучи социальным ученым, он был глубоко уверен не только в желательности рациональности, но и в возможности проведения исследований рациональными методами и получения верифицируемых результатов. В то же время, подобно другим великим современникам, в особенности, Веберу и Фрейду, он понял огромную важность тех отношений, в которых люди, выступая не как ученые, а как деятели, не могли быть рациональными существами в традиционном для Просвещения смысле. Он не только пришел к общим выводам в этой области, но и достиг огромных успехов в прояснении теоретической конструкции, в рамках которой эти проблемы можно было бы рассматривать в современном контексте нашей культурной истории.

VIII

Первоначально данная глава не вполне соответствовала одному из главных требований составителей данного тома, заключающегося в том, чтобы показать дальнейшую судьбу идей различных авторов, высказываемых по поводу религии, вплоть до наших дней, когда готовилась эта книга. За то время, которое имелось в моем распоряжении, невозможно было провести подготовительную работу, необходимую для основательного обзора по данной теме, как это сделал, к примеру, Б. Нельсон, анализируя судьбу веберовской “Протестантской этики”. Однако я попытался сделать нечто вроде импрессионистского эскиза.

Несмотря на то, что при обсуждении основного тезиса веберовской “Протестантской этики” было сказано немало вздора, понятно, что он был в центре внимания исследователей из самых различных областей изучения религии и общества. Учитывая также интерес к его понятию харизмы и к сравнительным исследованиям в социологии религии, вероятно, можно сказать, что влияние Вебера было наиболее значительным на тех ученых его поколения, которые занимались социологическим изучением религии.

По сравнению с Вебером, влияние Дюркгейма именно в этой области, видимо, было более ограниченным. В общих чертах, моя собственная интерпретация этого факта, по сути дела, заключается в том, что в интеллектуальном отношении Дюркгейм значительно опередил свое время. И что, за небольшими исключениями, ученые в области социальных наук – единственные, кто обратил большое внимание на работу Дюркгейма – были просто не готовы оценить значение взглядов, развивавшихся Дюркгеймом в “Элементарных формах” и некоторых других его произведениях, таким образом, как это сделано в данной статье. Наверное, не будет чересчур опрометчивым предположение, что в довольно близком будущем Дюркгейм будет вновь открыт и что это позволит занять ему совершенно иное место в культурной и интеллектуальной истории, чем то, которое он занимал до сих пор.

Существовали серьезные помехи для правильного понимания дюркгеймовского понятия общества и его связи с индивидом. В области религии отчетливее всего это

проявилось в его интерпретации религиозных сущностей и особенно понятия Бога лишь в качестве символических представлений общества. Причем, говоря об “обществе”, он имел в виду конкретную эмпирическую сущность. По ряду причин такая интерпретация была, в сущности, неприемлемой для большинства современных ученых в области социальных наук. Хотя были и позитивные оценки, особенно у антропологов, которые использовали дюркгеймовскую концепцию социальных функций религиозного ритуала, служащих для укрепления социальной солидарности. Кроме того, такая же точка зрения была выдвинута Рэдклифф-Брауном (1939) и поддерживалась его учениками и последователями, в особенности Э.Э. Эванс-Причардом (1956), У. Станнером (1969) и У. Ллойдом Уорнером. У. Ллойд Уорнер придерживался этой точки зрения не только в книге “Черная цивилизация” (1958), посвященной изучению австралийской трибы, но и в своих исследованиях американских квазирелигиозных ритуалов; например, в Ньюберипорт (Массачусетс, 1959). Кроме Уорнера, подобное мышление было характерно для британской социальной

антропологии. Я полагаю, что в теоретическом отношении дальше других пошел Станнер (1969).

Несколько иные акценты появляются во французской традиции, представленной М. Моссом (1954), а в нынешнем поколении – К. Леви-Строссом (1962, 1968). Можно сказать, что структурализм Леви-Стросса и его обращение к религиозной сфере во многом определяются влиянием Дюркгейма. Я склонен думать, что и обобщение этой точки зрения Жаном Пиаже, сформулированное в его книге “Структурализм” (1970), происходит благодаря Дюркгейму. Конечно, это довольно общая точка зрения, которая лишь отчасти связана с изучением религии.

Поскольку основное внимание было сосредоточено на статусе, занимаемом в науке дюркгеймовской концепцией общества, это мешало увидеть главную тему его теоретизирования, имеющую самое непосредственное отношение к религии. Имеется в виду то, что он называл “культом индивида”, который он соотносил с органической солидарностью, характерной для западных обществ. Кроме того, его утверждения о природе коллективной системы настолько шли вразрез с традициями индивидуализма на Западе, особенно англо-говорящем мире, что почти повсеместно его воспринимали как великого отрицателя сущности и значимости индивида. Мне кажется, что это глубоко ошибочная интерпретация. Я уже ссылался на одно из основных понятий Дюркгейма в этой области – “институционализированный индивидуализм”, термин, представляющий собой своеобразный синтез индивидуальности и социальной справедливости, получил широкое распространение в современном западном мире. Насколько известно, эта тема отчасти разрабатывавшаяся Моссом (1968) на религиозном фронте была подхвачена лишь Р. Беллой. Немногие понимают, в какой степени плодотворная концепция гражданской религии Р. Беллы (1967) определяется дюркгеймовским мышлением. Глубокий анализ отношений Р. Беллы к Дюркгейму дан в его Введении к тому “Эмиль Дюркгейм о морали и обществе”. И действительно, из этого введения (с которым я смог познакомиться лишь благодаря необходимости сделать это дополнение, т.к. книга еще не вышла в свет) становится ясно, что фактически Белла не имеет себе равных не только по глубине понимания дюркгеймовского теоретического мышления, особенно в том, что касается религии, но и по части позитивного использования дюркгеймовских взглядов в своей работе. Достаточно прочитать книгу Беллы (1970), чтобы понять это. Весьма примечательно, что идея индивидуального культа, только в контексте институционализированного индивидуализма занимает центральное место в концепции Беллы.

В этой связи среди других особо следует упомянуть двух авторов. Первый, Кеннет Берк – не социолог. Я имею в виду, в частности, его книгу “Риторика религии” (1961). И хотя трудно сказать, насколько велико влияние Дюркгейма на

114

Берка, по-моему оно не было значительным. Тем не менее именно в этой книге, особенно в главах, где анализируется символическое содержание иудаизма и раннего христианства, существует вполне определенная связь со взглядами Дюркгейма, выраженными в “Элементарных формах”. Берк – один из немногих, кто предпринял серьезную попытку сформулировать то, что можно назвать символическим кодом, определяющим основные религиозные ориентации: 1) в первых трех главах Книги Бытия; 2) в анализе мышления Св. Августина. Мне представляется, что это – особые исследования, непосредственно связанные с работой Дюркгейма, предпринятой почти 60 лет назад.

Другой, достойный похвалы, автор – П.Л. Бергер с его книгой “Священная завеса” (1967). Мне кажется, что анализируя религиозные символические системы в первых четырех главах книги, Бергер нарисовал замечательно ясную, по сути своей дюркгеймовскую картину, хотя при этом достаточно трудно определить, в какой степени он руководствовался влиянием Дюркгейма в своей книге. Однако, к сожалению, в последней части книги, где Бергер обращается к анализу процесса секуляризации, он радикально отходит от дюркгеймовской перспективы в сторону неомарксизма особого рода. Мне кажется, основная проблема

заключается в том, что Бергер рассматривает мир священного как абсолютно противостоящий светскому миру, в центре внимания которого, по его мнению, находятся главным образом экономические интересы и рыночные структуры. Имеющая первостепенное значение сфера солидарности социальных групп и общностей, выступающая в качестве промежуточного звена между священным и светским, просто отсутствует в его исследовании, что существенно ограничивает возможность какого-либо подобия дюркгеймовской интерпретации связи религии с проблемами и природой современного общества. Тем не менее, я полагаю, можно сказать, что Берк – изначально литературный критик, и Бергер – социолог, специализирующийся в области социологии религии, были среди тех, кто ближе всего подошел к разработке направления мышления, начало которому было положено Дюркгеймом. Труды этих авторов, а также фрагментарная работа Р. Беллы и Клиффорда Гиртца дают основания надеяться на то, что в ближайшем будущем влияние Дюркгейма в области социологии религии будет надлежащим образом оценено.

Насколько должен возрасти профессионализм социологов, чтобы дать обобщенную оценку вклада Дюркгейма в развитие социологии религии, наглядно иллюстрирует глава в последней книге Р. Бендикса и Г. Рота (1971). В 25-ой главе, написанной Бендиксом, озаглавленной “Две социологические традиции”, показано различие между Вебером и Дюркгеймом, касающееся их вклада в развитие социологии религии. Бендикс – один из наиболее опытных и знающих современных социологов, который способствовал развитию ряда социологических дисциплин. Однако его оценку Дюркгейма, особенно в области социологии религии, следовало бы считать карикатурой, а не интерпретацией. Он придает буквальное значение положениям раннего Дюркгейма, которые я как-то назвал “социологическим позитивизмом”, придерживаясь буквалистской наивной интерпретации положения о том, что Бог символизирует общество. Короче говоря, Бендикс трактует Дюркгейма как социологического редукциониста (что явствует из его более ранней книги, 1970), считающего религию и некоторые другие феномены простыми функциями, якобы, непроблематичной реальности, именуемой обществом, точно так же, как он трактует Фрейда как биологического редукциониста. В обоих случаях по – не делающему им чести – контрасту с Вебером. Еще разительнее этот контраст по сравнению с интерпретациями, данными в книге Беллы и в данной статье.

115

4. РЕЛИГИЯ КАК СИМВОЛИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ, ФОРМИРУЮЩАЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ОПЫТ

Р. Белла*

О священном люди начали размышлять, вероятно, с того самого времени, когда они вообще только научились мыслить, но задумываться над тем, почему человек размышляет о священном, они принялись сравнительно недавно. Немногочисленные попытки дать объяснение религии, предпринимавшиеся мыслителями прошлых эпох – древнегреческими софистами, древнекитайским мыслителем Сюнь-Цзы, Спинозой и другими западными философами XVII и XVIII вв., – имели место в тех обществах, в которых традиционные религиозные системы разрушались и нарастало брожение умов. Периоды же религиозной стабильности не стимулировали серьезных интеллектуальных попыток разобраться в сущности религии.

В наши дни, когда беспокойный дух научного исследования стремится вникнуть буквально во все и вся, так что и религия вполне может стать предметом изучения, атмосфера идеологического конфликта и религиозного сомнения, как и в былые времена, способствует такому изучению. Но, как и в прошлом, подобное изучение встречает сильное

противодействие как явное, так и подсознательное. Ведь священное в силу самого определения – это нечто самое сокровенное, самое высокоочтимое, самое заветное для тех, кто видит в нем святыню. Объективное или научное исследование религиозной жизни представляется для многих лишь терминологическим противоречием, простым актом насилия со стороны ученого, вторгающегося в непонятную для него область. Другие проникательные критики находят научное исследование религии псевдонаучным занятием, не больше чем прикрытием того, что само представляет скорее форму религии (пусть даже искаженную), чем науку. Оба эти возражения носят серьезный характер, и, хотя мы не имеем возможности рассмотреть их в настоящей главе с достаточной обстоятельностью, считаться с ними необходимо в качестве первейшего шага любой попытки понять религиозные явления.

В ответ на эти возражения говорилось, что ученый изучает человеческий, а не божественный аспект религии – исследует человека, а не бога. Но говорить так значит косвенно претендовать на то, будто нам уже известно, что такое человек и что такое бог и в чем между ними различие. Подобная претензия сама по себе вряд ли может быть признана научной. Пожалуй, лучше уж утверждать, что дело касается обязанности человека познать как можно больше обо всем мироздании, в том числе и о самом себе, причем эта обязанность распространяется на все сферы без исключения и даже на религию. Такое утверждение является, по-видимому, составной частью присущей науке этики, хотя оно, может быть, примыкает к религиозному аспекту самой науки, потому что в этой обязанности есть что-то священное.

Современные теории религии рассматривают ее либо как ответ на некоторые общие, но неизбежные проблемы смысла, либо как реакцию на определенный тип опыта, прежде всего опыт предельности, порождающий чувство запредельного, либо как сочетание и того и другого. Опыт смерти, зла и страданий приводит к постановке глубоких вопросов о смысле всего этого, на которые не дают ответа повседневные категории причины и следствия. Религиозные символы предлагают осмысленный контекст, в котором этот опыт может быть объяснен благодаря помещению его в более грандиозную мирозданческую структуру и предоставлению эмоционального утешения, пусть даже это будет утешением самоотреченности.

**Белла Р. Социология религии // Американская социология. М., 1972. С. 265-268.*

116

Далее, религиозные символы могут быть использованы для выражения опыта предельности и первоисточника всякого человеческого могущества и разума – опыта, который может возникнуть в момент, когда проблемы смысла достигают наибольшей остроты.

Этим теориям присущ один недостаток: в известном смысле они замкнуты в круге повторений. Может быть, именно религиозно-символические системы обуславливают постановку проблем смысла, которые никогда не встали бы сами по себе. Споры нет, религиозные символы и ритуальные формы нередко вызвали такие состояния психики, которые истолковывались как встречи с божественным. Но по здравом размышлении эта явная трудность помогает нам уяснить важную сторону религии – ее глубоко относительный и рефлексивный характер. Как давным-давно указывал Дюркгейм, в мире нет ничего, что было бы священно само по себе. Священное – это качество, налагаемое на святыню. Для буддиста махаяниста в каждом куске дерева, в каждом камне содержится сущность Будды, но ощущает он это только в момент просветления. Святость возникает только тогда, когда имеется та или иная связь с реальностью. Итак, мы неизбежно приходим к заключению, что религия не является всего лишь средством совладать с тоской и отчаянием. Скорее, она представляет собой символическую модель, формирующую человеческий опыт – как познавательный, так и эмоциональный. Религия умеет не только умерять тоску и отчаяние, но и вызывать их. Этим я вовсе не хочу сказать, будто религия просто-напросто сводится к

“функциям” и “дисфункциям”, ибо в некоторых контекстах именно создание и усиление напряженности и тревоги придает религии в высшей степени функциональный характер.

Человек – это животное, разрешающее проблемы. Что делать и что думать, когда отказывают другие способы решения проблем, – вот сфера религии. Религия занимается не столько конкретными проблемами, сколько общей проблематикой природы человека, а среди конкретных проблем – такими, которые самым непосредственным образом примыкают к этой общей проблематике, как, например, загадка смерти. Религия имеет дело не столько с опытом конкретных пределов, сколько с предельностью вообще. Таким образом, до известной степени можно считать, что религия основывается на рефлексирующем опыте второго порядка, более общем и отвлеченном, чем конкретно чувственный опыт. Но из этого отнюдь не следует, что религиозный опыт не может быть конкретным и напряженным: другое дело, что объект этого напряженного опыта выходит за рамки конкретного или лежит вообще за его пределами. Рефлексирующий характер религии, даже самой примитивной, затемняется тенденцией к конкретной символизации и антропоморфизму, которые являются естественными спутниками сильного чувства. Но даже для самого примитивного дикаря область религии – это нечто отличное, хотя и не очень близкое, нечто такое, что можно услышать, но нельзя увидеть, а если можно увидеть, то мельком. Передаваемые религиозные символы, кроме того, сообщают нам значения, когда мы не спрашиваем, помогают слышать, когда мы не слушаем, помогают видеть, когда мы не смотрим. Именно эта способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной.

Выше мы постепенно подходили к определению религии как совокупности символических форм, соотносящих человека с конечными условиями его существования. Разумеется, религия вообще существует только как понятие в научном анализе. Нет такой совокупности символических форм, которая выполняла бы функцию религии для всех людей. Скорее, можно говорить об огромном многообразии форм. Важнейшая задача социологии состоит, пожалуй, в том, чтобы обнаружить и классифицировать эти формы и распознать, какими последствиями с

117

точки зрения действия черевата преверженность им. При решении этой задачи исследование символики и психологии религии должно идти рука об руку с социологическим исследованием, потому что социальные последствия религиозной ориентации можно будет объяснить только после того, как мы поймем символическую структуру религии и ее посредническое действие через остальных людей.

Раздел третий.

РЕЛИГИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ ОБЩЕСТВА

1. БОЖЕСТВА ГРАЖДАНСКОЙ ОБЩИНЫ ДРЕВНЕГО МИРА

Н. Фюстель де Куланж*

Необходимость изучения древнейших верований народов для понимания их учреждений

Чтобы знать правду о древних народах Греции и Рима, нужно изучать их, оставляя совершенно в стороне нас, так, как если бы они были нам совершенно чужды, с таким же беспристрастием и полной свободой мысли, как если бы мы стали изучать древнюю Индию или Аравию.

Изучая таким образом Грецию и Рим, мы увидим, что характер их является совершенно недоступным подражанию. Ничто в новейшее время непохоже на них. Ничто в будущем не может стать на них похожим. Мы постараемся выяснить, какие принципы управляли этими обществами, и легко будет понять, что те же принципы не могут более управлять человечеством.

Но отчего же? Почему условия управления людьми теперь не те же, что были некогда прежде? Великие перемены, которые от времени до времени совершаются в строе общества, не могут порождаться ни случаем, ни одною лишь силою. Причина, производящая их, должна быть могущественна, и она должна непременно корениться в самом человеке. Если законы человеческого общежития теперь не те, что были некогда в древности, то причина здесь та, что и в самом человеке нечто изменилось. Одна часть нашего существа действительно изменяется постоянно из века в век; эта изменяющаяся часть есть наше умственное развитие. Оно всегда в движении, почти всегда прогрессирует, и в силу этого наши учреждения и законы тоже подвержены изменениям. У человека в настоящее время не те идеи, которые были двадцать пять веков тому назад, а потому он и не может управляться так, как управлялся прежде.

История Греции и Рима является свидетельством и примером той тесной связи, которая всегда существует между понятиями человеческого разума и социальным строем общества. Посмотрим на учреждения древних народов, оставляя совершенно в стороне их верования, и эти учреждения покажутся нам странными, непонятными, необъяснимыми. К чему эти патриции и плебеи, патроны и клиенты, эвпатриды и феты и откуда произошли неизгладимые родовые отличия, которые мы видим между названными классами? Какой смысл в учреждениях лакедемонян, которые представляются нам столь противоестественными? Как объяснить несправедливые странности древнего частного права: в Коринфе и Фивах – запрещение продавать землю; в Афинах и Риме – неравенство в наследовании между братом и сестрой? Что именно разумели юристы под именем *агнации* и *рода*? В силу чего произошли все эти перевороты в праве и перевороты в политике? Что такое

* *Фюстель де Куланж*. Гражданская община древнего мира. СПб., 1906, С 4-7, 34-39, 66-67, 99-101, 132-135, 141-142, 157-168.

119

представляет собой тот совершенно особенный патриотизм, поглощавший иногда все естественные чувства? Что понимали под именем свободы, о которой беспрестанно говорилось? Как случилось, что учреждения, стоящие так далеко от нашего современного миропонимания, могли возникнуть и господствовать так долго? Какой высший принцип дала им власть над человеческими умами?

Но поставьте только рядом с этими учреждениями и законами – верования, и факты сразу станут ясными. Если, восходя к первым векам существования данного племени, т.е. к тому времени, когда сложились его учреждения, заметить, какие идеи сложились у него о человеке, о жизни, смерти, будущей жизни, о божественном начале, то сейчас же видна будет тесная связь между упомянутыми выше идеями и древними нормами частного права, между ритуалом, вытекающим из его верований, и политическими учреждениями.

Сравнение верований и законов показывает, что первобытная религия установила греческую и римскую семью, учредила брак и власть отца, обозначила степени родства и

освятила право собственности и наследования. Та же самая религия, расширив и распространив семейную группу, установила более крупную ассоциацию общину, где и продолжала властвовать так же, как и в семье. Из нее вытекают все учреждения точно так же, как и все частное право древних. От нее гражданская община получила свое руководящее начало, свои нормы, свои обычаи, свое управление. Но с течением времени эти старинные верования изменились или исчезли: а вместе с ними изменились и частное право, и политические учреждения. Наступил ряд переворотов, и социальные преобразования всегда правильно следовали за изменениями в области умственного развития.

Итак, прежде всего нужно изучать верования данных народов. Особенно важно для нас узнать наиболее древние, так как учреждения и верования, которые мы находим в цветущие эпохи Греции и Рима, есть лишь дальнейшее развитие предшествовавших верований и учреждений, и корни их нужно искать в далеком прошлом. Племена греческие и италийские бесконечно древнее Ромула и Гомера. Верования сложились, а учреждения установились или подготовились в эпоху более древнюю, во времена незапамятные.

Но есть ли у нас надежда достигнуть познания этого отдаленного прошлого? Кто скажет нам, что думали люди за десять или пятнадцать веков до нашей эры? Можно ли уловить снова то, что так неуловимо и подвижно – верования и взгляды? Мы знаем, что думали восточные арийцы тридцать пять веков тому назад; мы знаем это из гимнов Вед, которые, без сомнения, очень древни, из законов Ману, которые менее древни, но попадают в места, принадлежащие весьма отдаленной эпохе. Но где же гимны древних эллинов? У них были, как и у италийцев, древние песни, древние священные книги, но ничто из всего этого до нас не дошло. Какое воспоминание может сохраниться у нас о поколениях, не оставивших нам никаких письменных памятников? По счастью, прошедшее никогда совершенно не умирает для человека. Человек может его забыть, но он всегда его хранит в самом себе, потому что таковым, каков он есть во всякую данную эпоху, он является продуктом и итогом всех предшествовавших эпох. Если человек заглянет в свою душу, то он может найти там и распознать эти различные эпохи по тем отпечаткам, какие каждая из них оставила в нем.

Домашняя религия

Мы не должны думать, что эта древняя религия была похожа на те, которые возникли позже на более высоких ступенях человеческой культуры.

Вся эта религия заключалась в недрах дома. Не было публичных отправлений религиозных обрядов; наоборот, все религиозные церемонии совершались только в

120

тесном кругу семьи. Очаг никогда не помещался вне дома, ни даже у наружной двери, где посторонний мог его слишком легко видеть. Греки помещали его всегда в ограде, защищавшей огонь от соприкосновения и даже от взоров посторонних. Римляне скрывали его во внутренней части дома. Все эти боги, Очаг, Лары, Маны – назывались богами сокровенными или богами внутренними. Для всех обрядов этой религии требовалась тайна, говорит Цицерон; если религиозная церемония бывала замечена посторонним, то от одного его взгляда она считалась нарушенной и оскверненной.

Для этой домашней религии не существовало ни единообразных правил, ни общего ритуала. Каждая семья пользовалась в этой области полнейшей независимостью. Никакая внешняя сила не имела права устанавливать его культ или верования. Отец был единственным жрецом и, как жрец, он не знал никакой иерархии. Понтифекс в Риме или Архонт в Афинах могли наблюдать, совершает ли отец семьи все религиозные обряды, но они не имели права предписывать ему ни малейшего в них изменения. *Sio quisque ritu sacrificium faciat*¹ – таково было абсолютное правило. У всякой семьи были свои религиозные обряды, ей одной принадлежащие, свои особенные молитвы и гимны. Отец, единственный истолкователь своей религии и единственный верховный жрец своей семьи, имел власть обучать ей, и он мог обучать ей только своего сына. Обряды, слова молитвы, гимны, составлявшие существенную часть домашней религии, – все это было родовым наследием, священной собственностью семьи, и собственностью этой ни с кем нельзя было делиться,

строго воспрещалось открывать что-либо из этого посторонним. Так было и в Индии: “я силен против моих врагов, – говорит брамин, – гимнами, которые достались мне от моей семьи и которые отец мой мне передал”.

Таким образом, религиозными центрами были не храмы, а жилища; всякий дом имел своих богов; всякий бог покровительствовал только одной семье и был богом только в одном доме... всякая семья создала себе своих богов.

Такая семья могла распространяться лишь с размножением семьи. Отец, давая жизнь сыну, передавал ему в то же время свою веру, свой культ, свое право поддерживать священный огонь, совершать погребальные приношения, произносить установленные молитвы. Рождение устанавливало таинственную связь между рождающимся в жизни ребенком и богами семьи. Сами боги были его семьей. Ребенок, рождаясь, приносил уже с собой свое право поклоняться им и приносить жертвы; точно так же, как позднее, когда смерть делала его самого божеством, живые должны были его сопричислить к сонму тех же богов семьи. Религия была основным началом древней семьи. То, что соединяет членов древней семьи, есть нечто более могущественное, чем рождение, чем чувство, чем физическая сила, это – религия очага и предков. Она делает семью одним телом и в этой жизни и в будущей, загробной. Древняя семья является обществом характера более религиозного, чем естественного; ... женщина причислялась к семье лишь постольку, поскольку священный обряд брака посвящал ее в культ; и сын переставал считаться членом семьи, если он отказывался от культа или выделялся; усыновленный; наоборот, делался истинным сыном, потому что, хотя его и не связывали с семьей, усыновившей его, узы крови, зато соединяло нечто более важное – общность культа; наследник, который отказывался принять культ наследователя, терял право наследства; и, наконец, самое родство и права на наследование устанавливались не в силу рождения, а в силу тех прав, которые данное лицо имело на участие в культе, как права эти были установлены религией. Не религия, без сомнения, создала семью, но она безусловно дала ей основные законы, установления и потому строй

¹ Каждый да совершает жертвоприношение по своему обряду.

121

древней семьи совершенно иной, чем он был бы в том случае, когда бы в его основание легли и образовали его только естественные чувства.

В большинстве первобытных обществ религия основывает право собственности. Боги, даровавшие каждой семье право на землю, были богами домашними. Ясно, что частная собственность была тем учреждением, без которого не могла обойтись домашняя религия. Эта религия требовала изолированности жилища и изолированности могилы, следовательно, общинная жизнь была невозможной. Та же религия повелевала, чтобы очаг был навсегда прикреплен к земле, чтобы могила не могла быть ни разрушена, ни перемещена. Устраните недвижимую собственность, и очаг будет переноситься с места на место, семьи перемешаются между собой, мертвые будут заброшены и лишены культа. Непокколебимый очаг и постоянное место погребения – вот те начала, в силу которых семья стала собственницей земли. Земля как бы была пропитана и проникнута религией очага и предков, Таким путем древний человек был освобожден от разрешения слишком трудных задач. Без спора, без труда, без тени колебания он сразу подошел в силу одних только своих религиозных верований к понятию о праве собственности, о том праве, которое является источником всякой цивилизации, потому что в силу его заботится человек об улучшении земли и сам становится лучше.

Религия первых веков была исключительно домашняя; такова же была и мораль. Религия не говорила человеку, указывая на другого человека: вот твой брат, Она говорила ему: вот чужой; он не может принимать участия в религиозных священнодействиях у твоего очага, он не может приближаться к могилам твоей семьи; у него иные боги, не те, что у тебя; он не может слиться с тобой в общей молитве; твои боги отвергают его поклонение и смотрят на него как на врага, значит, он и твой враг.

В религии очага человек никогда не молит богов за других людей, он призывает божество только ради себя и своих. Тогда вся религия была сосредоточена вокруг очага, и кругозор нравственных чувств и привязанностей не переходил за тесный круг семьи.

Совершенно естественно, что идея нравственности, как и идея религии, имела свое начало и свое развитие. Бог первобытных поколений этой расы был очень малым; постепенно люди сделали его более великим. Также и мораль. В начале очень узкая и несовершенная, она незаметно расширялась и постепенно дошла до провозглашения обязательного долга любви ко всем людям. Ее точкой отправления была семья; и под влиянием верований домашней религии впервые предстало перед человеком сознание обязанностей.

Представим себе религию очага и могилы в эпоху ее наибольшего процветания. Человек видит тут же, близ себя божество; оно присутствует, как сама совесть, при всех его малейших действиях. Человек, немощное существо, всегда на глазах не покидающего его свидетеля. Он не чувствует себя никогда одиноким; близ него, в его доме, на его поле у него есть покровители, чтобы поддерживать его в житейских трудах, есть судьи, чтобы наказать за дурные поступки. “Лары”, говорят римляне, “божества грозные; на них лежит обязанность наказывать смертных и наблюдать за всем, что происходит внутри дома”. “Пенаты”, говорят они еще, “боги, дающие нам жизнь; они питают наше тело и руководят нашей душой”.

Новые религиозные верования

Нужно принять во внимание ту чрезвычайную трудность, какая представлялась первобытным народам, при основании правильных обществ. Не легко установить общественную связь между людьми настолько различными, до такой степени свободными, столь непостоянными. Чтобы дать им общие законы, установить власть,

122

внушить повиновение, заставить страсти подчиниться разуму, индивидуальный разум — разуму общественному, — требуется, без сомнения, нечто более сильное, чем сила физическая, нечто более чтимое, чем выгода, более надежное, чем философские теории, более ненарушимое, чем договор, — нечто, что находилось бы одинаково в глубине всех сердец и имело бы над всеми ими власть.

Это нечто есть верование. Нет ничего более властного над душой человека. Верование есть произведение нашего духа, но мы не властны изменить его свободно по нашему желанию. Оно наше создание, но мы этого не знаем, а считаем его божественным. Оно действие нашей силы, и оно сильнее нас. Оно человечно, а мы считаем его божественным. Оно в нас самих, оно никогда не покидает нас, говорит с нами всякую минуту. Если оно велит нам повиноваться, — мы повинемся; если оно предписывает нам обязанности, — мы им подчиняемся. Человек может покорить природу, но он подвластен своей мысли.

И вот древние верования приказывали человеку чтить предка; культ предков собрал семью вокруг одного алтаря. Отсюда вышла первая религия, первые молитвы, первое понятие долга, первые понятия о нравственности; отсюда произошло также и установление собственности, определение порядка наследования, отсюда, наконец, все частное право, все законы домашней организации. Далее, с ростом верований росли и формы общественной жизни. По мере того как люди начинали чувствовать, что у них есть общие боги, они начали соединяться в более обширные группы. Те же нормы, найденные и установленные в семье, приложены были позже и к фратрии, трибе, гражданской общине.

Окинем взглядом путь, пройденный людьми. Вначале семья живет обособленно, и человек знает лишь домашних богов. Выше семьи образуется фратрия со своим богом. Затем идет триба и бог трибы. Наконец является гражданская община и понятие о боге, провидение которого хранит всю общину. Иерархия верований иерархия общественных союзов. Религия у древних была вдохновительницей и организатором общества.

Индусские, греческие и этрусские мифы рассказывают, что боги открыли людям законы общежития. В этой легендарной форме заключается истина. Социальные законы были делом богов, но сами эти могущественные и благодетельные боги есть не что иное как человеческие верования.

Боги гражданской общины

Гражданская община и город не были синонимами у древних. Гражданская община была религиозный и политический союз семей и триб; город же был местом собраний, местом жительства и, главным образом, святилищем целого союза.

Алтарь гражданской общины находился в особо устроенной ограде строения, которое греки называли пританеем, а римляне – храмом Весты. В городе не было ничего более священного, чем этот алтарь, на котором поддерживался постоянно священный огонь. Правда, что в Греции это исключительное благоговение ослабело очень рано: воображение греков было увлечено в сторону более прекрасных храмов, более роскошных легенд и величественных статуй². Но в Риме оно никогда

² Это были новые религиозные верования, связанные с “богами физической природы”. “Главными лицами этой религии были Зевс, Гера, Афина, Юнона – боги эллинского Олимпа и римского Капитолия. “Новая религия принесла с собой и другие нравственные понятия. Она не ограничивалась тем, что указывала человеку его семейные обязанности. Юпитер был богом гостеприимства, и во имя его приходили странники, просящие, “почтенные бедняки”, те, с которыми надлежало обходиться как с братьями. Все эти боги принимали часто человеческий облик и являлись смертным. Иногда они делали это, чтобы помочь им в борьбе, принять участие в их битвах, часто также чтобы внушить им согласие и научить взаимопомощи... Мало-помалу бог приобретает все более власти над душой человека, он

123

не ослабевало. Римляне не переставали верить, что судьба города связана с очагом, изображающим их богов. Почтение, каким римляне окружали весталок, доказывало важность их священнослужения.

Подобно тому, как культ домашнего очага был тайным, и только одна семья имела право принимать в нем участие, точно так же и культ общественного очага был скрыт от посторонних. Никто, кроме граждан, не имел права присутствовать при жертвоприношениях. Один взгляд постороннего человека осквернял религиозное священнодействие. У каждой гражданской общины были свои боги, принадлежащие только ей одной; боги эти были такими же по природе, как и божества первобытной семейной религии; так же, как и те, назывались они Ларами, Пенатами, гениями, Демонами, героями; под всеми этими именами скрывались души людей, возведенных по смерти на степень богов. Эти гении или герои были по большей части предками народа. Тела умерших погребались или в самом городе, или на принадлежащей ему земле. Из глубины своих могил блюли они общину, они оберегали страну и были, в некотором роде, ее вождями и владыками. Это выражение – вожди страны – в применении к мертвым, встречается в одном предсказании, с которым Пифия обращается к Солону: “Чти культом вождей страны, тех, которые обитают под землей”. Подобные понятия проистекали из веры в громадное могущество, приписываемое древними душе человека по смерти. Каждый человек, оказавший гражданской общине большую услугу, начиная с ее основателя, и до того, кто даровал ей победу или улучшил ее законы, становился богом этой общины.

Город, имевший собственное божество, не желал, чтобы это божество покровительствовало посторонним, и не позволял поэтому им поклоняться ему. Большую часть времени вход в храм был доступен только для граждан.

У каждой гражданской общины было свое сословие жрецов, независимых ни от какой посторонней власти. Между жрецами двух общин не было никакой связи, никаких сношений, никакого общения учений или обрядов. Если человек переходил из одного города в другой, то он находил там других богов, другие догматы, другие обряды. У древних были книги обрядов, но книги одного города не были похожи на книги другого. Каждая гражданская община имела свои сборники молитв и обрядов, хранимые в глубокой тайне. Открыть их постороннему значило нанести ущерб религии и подвергнуть опасности свою судьбу. Поэтому религия была вполне местная, чисто гражданская, принимая это слово в том смысле, как оно употреблялось у древних, т.е. особая для каждой гражданской общины.

Человек знал вообще только богов своего города, только их почитал и им поклонялся. Каждый мог сказать то, что говорил в трагедии Эсхила один чужестранец аргивянам: “я не боюсь богов вашей страны, и я им ничем не обязан”. Каждый народ ожидал себе благополучия от своих богов.

Из всего сказанного видно, какое странное понятие было у древних о богах. Долго не являлось у них представления о божестве как о высочайшей власти. У каждой семьи была своя домашняя религия, у каждой гражданской общины своя национальная религия. Город был как бы маленькая замкнутая церковь, имевшая своих богов, свои догматы, свой культ. Верования эти кажутся нам грубыми, но они были верованиями народа, наиболее развитого и духовно одаренного в те времена, и они оказали такое могущественное влияние на греков и римлян, что большая часть их законов, учреждений и истории вышла отсюда.

отказывается от покровительства, покидает домашний очаг; он получает собственное жилище, собственные жертвоприношения. Жилище это было построено по образцу древних святилищ; оно находилось, как и раньше, против очага, *cella*, расширенная, украшенная, стала *храмом*. ”

124

2. ИЕГОВА И ПРОРОКИ

В. Робертсон Смит*

Основное различие между религией Израиля и религиями окружающих народов состоит не в идее теократии или философии невидимого мира, или внешних формах богослужения, но в личной разнице между Иеговой и другими богами. Эта разница, опять-таки, является не метафизической, а чисто практической по своей сути; она не закреплена раз и навсегда в теологической догме, но выражается в том отношении, которое реально связывает Иегову с Израилем в исторически складывающемся общении с Его народом и которое получает разъяснение в обращенном к народу слове пророков. Все, что происходило с Израилем, интерпретировалось пророками как дело рук Иеговы, проявление его характера и воли – не деспотического характера или непостоянной воли, но неизменной и твердой священной заботы об Израиле и подлинном счастье его народа. И в то же самое время она абсолютно полновластна над Израилем и не намерена потакать желаниям Израиля или приспособливаться к тому, что Израилю удобно. Никакая другая религия не может продемонстрировать что-либо подобное этому. Боги других народов всегда представлялись или как непостоянные и капризные, или как сами подчиненные слепому року, или склонными по своей природе к чему-то такому, что одновременно является главным желанием их последователей, или, в более спекулятивных формах веры, когда такого рода простые концепции пришли в упадок, они лишь направляли в высь к целому, избегая таких ограничений, которые касались мелких человеческих дел. Только в Израиле Иегова появляется как Бог рядом с человеком и как утверждающий абсолютную суверенность своей воли, неизменную независимость характера. И в религии Ветхого Завета новое заключается в возросшей ясности относительно вещей, касающихся восприятия Божества. Имя Иеговы все больше обретает значение, выражаемое в вере в Его суверенность и верность себе, ставя перед постоянными испытаниями эту веру в ситуации непрерывно меняющихся проблем, заключенных в событиях истории.

Далее, если мы говорим об Иегове как выражении неизменности Его верховной власти над Израилем, мы с необходимостью признаем тем самым, что религия Израиля есть моральная религия, что Иегова есть Бог справедливости, который в отношениях со своим народом следует этическим нормам. Идея правого и неправого была у евреев идеей правовой; евреи всегда думали о правом и неправом так, как если бы они стояли перед судьей. Справедливость для евреев имеет не столько моральное качество, сколько юридический

статус. Слово “справедливость” означает просто “быть правым”, а слово “безнравственный” означает “быть неправым”. “На этот раз я согрешил”, сказал фараон, “Иегова праведен (справедлив), а я и народ мой виновны (неправы)” (Исход, 9, 27). Иегова всегда прав, он не только верховный владыка, но и сам по себе сущий. Он источник справедливости, со времен Моисея он судья и водитель Своего народа, давший ему закон и наставление о святилище для него. В примитивном обществе функции судьи и законодателя не разделены, и уважение к закону имеет свое основание в уважении к судье. Так, неизменно справедливая воля Иеговы есть закон Израиля, и это закон, которым как Царь Израиля Он сам всегда управляет.

Итак, у всех древних народов мораль и закон (включая в это слово традиционный обязательный обычай) идентичны и у всех народов закон и обычай являются частью религии и обладают священным авторитетом. Но ни у одного другого народа эта концепция не достигла такой определенности и практической

* *Robertson Smith W. The Prophets of Israel. N.Y., 1882. P. 70-75, 73-83 / Пер. В.И. Гараджа.*

125

силы, как в Ветхом Завете, поскольку сами боги, попечители закона, не обладали тем безусловным постоянством характера, каким обладал Иегова. Языческие боги были попечителями закона, но они были в то же время и чем-то еще иным; они не были озабочены только справедливостью и справедливость – не единственный способ заслужить их расположение, которое иногда зависит от случайных обстоятельств или может быть получено благодаря обрядам поклонения, ничего общего с моралью не имеющим.

Здесь можно видеть, что фундаментальное превосходство еврейской морали заключалось не в наличии особой системы проводимой в жизнь социальной морали, но в более абсолютной и в самой себе имеющей опору справедливости Божественного Судьи. Абстрактные принципы морали – признаваемые законы социального порядка – большей частью одни и те же в различных частях мира на соответствующих уровнях социального развития. Языческие народы, находившиеся в общем на том же уровне развития общества, что и евреи, признавали все те обязанности человека по отношению к человеку, которые изложены в декалоге; а с другой стороны, в социальном порядке евреев было много таких вещей, как полигамия, кровная месть, рабство, обращение с врагами, не отвечающее высоким идеалам нравственности, но характерное для несовершенных социальных отношений, т.е., как это характеризует Евангелие, терпимо к жестокосердию. Но при всем этом религия Иеговы поставила мораль на гораздо более прочную основу, чем другие религии, потому что в ней справедливость Иеговы как бога, требующего соблюдения известных законов морали, признавалась абсолютной и такой, которая сама демонстрировала свою абсолютность не в будущем каком-то состоянии, а здесь на земле. Я не думаю, конечно, что это возвышенное представление об Иегове как личности было на самом деле присуще всем его последователям. Напротив, главное недовольство у пророков вызывает то, что это совсем не так, или, другими словами, что Израиль не признает Иегову. И пророки никогда не говорили, что такой возвышенный образ утвердился; судя по их сетованиям, наоборот, религия Иеговы со времен Моисея шла на убыль, и люди никогда не отваживались отрицать правоту этих нареканий. По правде, они не могли этого отрицать перед лицом факта основания Израиля, служащего фундаментальным свидетельством того, что истинный характер отношения Иеговы к Его народу не оставляет места для тех мифологических концепций, которыми оперировали языческие религии и которые как раз такое понимание Божественного Владыки делали невозможным. Языческие религии никогда не могли представить своих богов как совершенную справедливость, поскольку они в равной мере имели природную, как и моральную сторону, т.е. включали природную связь богов со своими почитателями; сами боги были подвержены природным инстинктам, страстям и т.д. В Ветхом Завете такой взгляд изображен с большим сарказмом, когда Илия насмехается над пророками Вааловыми, выдвигая предположения, что их бог не отзывается на их просьбы, может быть потому, что заснул или путешествует где-то, или занят чем-то подобным, т.е. каким-то обычным для людей делом. И на самом деле, это вполне отвечало представлениям о природе Ваала. Евреи

же знали Иегову исключительно как Царя и Судью Израиля. Он был им, и только он один; и поэтому у них не было причин видеть в нем что-то меньшее, нежели абсолютную верховную власть и абсолютную справедливость. Когда массы теряли это представление о Его величии, ставя Его на одну доску с ханаанскими божествами, пророки напоминали им, что Иегова был Богом Израиля до того, как они узнали Ваала и что Он являлся им как Бог, от них совсем отличный.

Однако религия не может жить одной только памятью о прошлом, и вера в Иегову утверждала себя как истинную веру Израиля, представляя Бога и сейчас действующего среди народа, как он действовал всегда прежде. Никакой народ не

126

может долго оставаться верным Богу, присутствие и силу которого он не ощущает в своей повседневной жизни. Если Иегова был Богом Израиля, он должен был утверждать себя как Царя и Судью Своего народа, а его титулы должны были приобретать все большее значение благодаря актуальному опыту, восприятию мощи и действенности его верховной власти и его справедливости. Без таких деяний никакая память о временах Моисея не могла бы надолго предохранить Бога евреев от уравнивания с богами других народов, и мы не можем не видеть, что сегодня таких действий не ожидают, поскольку не ощущают реальных плодов веры Ветхого Завета.

Пророки никогда не были патриотами в обычном смысле, патриотами, для которых национальные интересы стояли выше, чем абсолютные требования религии и морали.

Если бы Илия был просто патриотом, для которого государство стоит над всеми другими соображениями, он прощал бы и вину, и грех, и любого царя, если только тот много делает для величия своего народа; но то, к чему стремился, что хотел утвердить Илия, было нечто гораздо большее, чем национальное существование Израиля, было высшей мудростью, по сравнению с обычным патриотизмом, – мудростью, которая божественную истину и справедливость ставит выше всех соображений государственного управления. Судя с позиций преимущественно политических, дело Илии не имело никакого другого результата помимо того, что прокладывало дорогу кровавым (и беспринципным) амбициям властителей и открывало границы страны для опустошения со стороны ассирийских завоевателей; но в пророчестве Илии религия Иеговы устанавливала предел, за которым больше уже нельзя было руководствоваться просто национальным стандартом, а истина, которую он защищал, не становилась менее истинной от того, что она приводила к заключению, что дело Иеговы не может восторжествовать без разрушения старого еврейского государства. Более того, без разрушения этого государства религия Израиля никогда не смогла бы стать религией всего человечества; точнее – не смогла бы преодолеть неспособность Израиля воплотить до конца высшую истину религии в национальной форме, так чтобы все яснее и яснее выявлялось величие этой истины в вере в Иегову, которая не зависит от каких бы то ни было национальных условий и делает Иегову Богом не одного только Израиля, но и всей земли.

Теперь сосредоточим наше внимание на том, что видел и думал Илия. Главный принцип, которым руководствовался в своей жизни Илия, было его ревностное почитание Иеговы как Господа Бога; или, если выразить эту идею по-другому, в более адекватной библейской форме, Иегова был для него все превосходящим Богом Ревнителем, не допускавшим никакого соперничества в Его стране или других привязанностей у своего народа. Не было ничего нового в этой идее самой по себе; новое заключалось в практическом приложении, которое придавало идее силу и глубину, ранее невиданную. Нам представляется чем-то обычным то, что Ахав нарушил первую заповедь и разрешил капища Ваала в своей стране, но для самого Ахава и его современников это не представлялось столь очевидным. Достаточно много противоречий даже между современными комментаторами относительно точного смысла и силы “пред лицом моим” в первой заповеди; и даже если мы предположим, что практические религиозные вопросы были однозначно отнесены к словам этого наставления,

было бы нетрудно интерпретировать их в том смысле, что признается только он один и никакой другой бог не может быть поставлен над Царем Израиля.

Нет сомнения, что такие вещи обсуждались не только в письменном виде в

127

декалоге, но в повседневном восприятии и обсуждении также. До сих пор весь интерес Израиля к Иегове сосредоточивался практически на Его соперничестве с богами враждебных народов, и это был повод для признания богов, которые воспринимались как соперники и враги Иеговы; совсем другое дело – позволить одобрять божества союзных народов. Однако Илия глубже видел истинный характер Бога Израиля, когда отказывался оправдать чем бы то ни было почитание других богов. Эта позиция имела большое практическое значение. Она действительно вовлекала в политическую изоляцию нацию, так как нельзя было иметь дружбу и союз с другими народами, если их божества были запрещены в Израиле. Не удивительно, что Ахав как политик всеми силами был против этой позиции; она содержала в себе зародыш того антагонизма между Израилем и всем остальным человечеством, который сделал появившихся в Римской истории евреев врагами человеческой расы, и повлек за собой целую цепь политических несчастий и окончательную потерю всякого места среди других народов. Трудно сказать, насколько далеко видели последователи Илии или сам пророк последствия той позиции, которой они придерживались. Но в целом вся история Илии свидетельствует о глубоком впечатлении, которое он производил. Атмосфера единственного в своем роде нравственного величия окружала пророка из Галаада, показывая, как высоко поднимался он над общим уровнем своего времени. Иегова и Илия – против не только Ахава одного, но *против* всего мира и *над* ним.

Дело Илии, в действительности, было делом не столько великого учителя, сколько великого героя. Он не проповедовал какую-то новую доктрину, новое учение об Иегове, но в критическом ключе он видел, что требует лояльность делу Иеговы, и в этом деле он стал первым его поборником не с помощью множества слов, но самой своей жизнью. Его влияние основывалось на его личности. Он стоял перед людьми как воплощение исходящих от самого Иеговы требований Израилю. Слово Иеговы в его устах – не только слово учения, но слово, обладающее царственным авторитетом, и к нему прежде всего и в высшей степени приложимо сказанное Осией: “Я поражал чрез пророков и бил их словами уст моих, и суд Мой как восходящий свет” (Ос. 6,5).

Этот взгляд на дело Илии, который конечно расходится с библейским повествованием, довольно сильно изменяет обычное представление о функциях пророков. Традиционный взгляд, идущий от раввинов, делает пророков скорее интерпретаторами Закона, он усматривает оригинальность только в их пророчествах. В этом случае Илия оказывается наименее оригинальным из пророков, у него нет мессианских предсказаний. И действительно, Иегова не дал сам с самого начала полного теоретического знания и пророки уже потом разрабатывали приложение теоретической схемы к различным обстоятельствам. Но не этого следует требовать от пророка, это дело невдохновенного проповедника. Место пророка – в религиозном кризисе, когда терпит крушение обычная интерпретация известных принципов, когда необходимо идти назад, не к полученному учению, а к самому Иегове. Слово Иеговы, передаваемое через пророка, есть подлинное возвещение того, что требует Иегова как единый Царь Израиля в условиях данного кризиса, и это речь обладающая авторитетом, не как вывод из предыдущих откровений, но как прямое выражение личности и воли единого Бога, который Сам лично слышен в голосе пророка. В основе этого – не общеизвестные представления о божественных вещах, но результат личного постижения Иеговы, подобно тому как в обычной человеческой жизни общее представление о какой-то личности должно быть доведено до такого результата, в котором учитывается его ориентация и действия в данных специфических обстоятельствах. Вся деятельность Илии в целом, не просто его слова, содержали откровение Иеговы Израилю – создавали ощущение того, что через этого человека Иегова утверждает себя как живой Бог в средоточии жизни.

3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭЛЕМЕНТ В ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ

Г. Зиммель*

Истоки и сущность религии скрыты обманчивым полумраком. Дело не станет яснее, если по-прежнему видеть здесь только одну проблему, требующую лишь одного решения. До сих пор никто не сумел предложить такую дефиницию религии, которая не была бы смутной и нечеткой, но все же охватывала все явления и говорила бы нам, что есть “религия”; нет последнего сущностного определения, общего для религий христиан и островитян южных морей, для религий Будды и Вицлипуцли. Религия надежно не ограничена, с одной стороны, от метафизической спекуляции, а с другой – от веры в привидения. Нельзя даже утверждать, что в самых чистых и глубоких явлениях религии никто не попытается обнаружить примеси этих элементов “спекуляций или суеверий”. Неопределенной сущности религии соответствует и множественность психологических мотивов, признававшихся ее источниками. Пусть страх или любовь, почитание предков или самообожение рассматривается как внутренний корень религии – безусловно, любая из этих теорий совершенно ложна, когда утверждает, что указывает на самый исток религии. Если же речь идет об одном из источников, то она вполне оправдана. Поэтому подойти к решению проблемы можно, лишь составив перечень всех импульсов, идей, отношений, действующих в этой сфере. Но при этом надо безусловно отказаться от того, чтобы отдельным мотивам придавать широкое значение общих законов, не ограничиваясь теми случаями, когда оно четко фиксировано. Однако нужна не только эта оговорка. Если все-таки попытаться понять религию, исходя из явлений социальной жизни, полностью находящихся по ту сторону всякой религии, то надо весьма решительно подчеркнуть, что – сколь бы мирским “irdische”, эмпирическим ни было объяснение того, как появились представления о надмирном “ueberirdisch” и надэмпирическом, – это вообще не касается ни ценности субъективного чувства появившегося представления, ни вопроса о ценности объективной истины. Царство обеих ценностей расположено за теми границами, в пределах которых фиксирует свои цели наше исключительно генетическое, исключительно психологическое исследование.

Итак, если мы пытаемся найти зачатки религиозной сущности во взаимоотношениях людей, которые сами по себе религией еще отнюдь не являются, то мы только следуем вполне общепринятому методу. В отношении науки давно уже признано, что она есть лишь усиление, усовершенствование, утончение всех тех средств познания, которые на ступени большей примитивности и непроясненности помогают нам также и в опыте повседневной практической жизни. К генетическому пониманию искусства мы придем, только если проанализируем эстетические моменты в тех жизненных образованиях “lebensgestaltungen”, которые еще не суть искусство: в языке, в конкретном восприятии, в практическом поведении, в социальных формах “Formungen”. Все эти образования, высокие и чистые, первоначально выступают как бы на пробу, в зародыше, в переплетении с другими формами и содержаниями; но мы должны их выявить на этой стадии неразвитости, чтобы понять на высшей стадии, когда они станут самостоятельными. Уяснить их психологически можно, найдя им место в ряду, члены которого в постепенном развитии переходят один в другой, как бы посредством органического роста, проходя многообразные ступени, так что на каждой из них новое и именно ей свойственное оказывается развертыванием содержащихся в предыдущей ступени зародышей.

* *Simmel G. Zur Soziologie des Religion // G. Simmel Gesamtanasgabe. Frankfurt a.M, 1992. Bd. 5. S. 266286 / Пер. А.Ф. Филиппова.*

Так, возможно, мы лучше поймем возникновение и нынешнее состояние религии, если во всякого рода отношениях и интересах, находящихся по ту или, напротив, по эту сторону религии, мы откроем определенные религиозные моменты, ростки того, что в качестве “религии” обрело самостоятельность и завершенность. Я не думаю, что религиозные чувства и импульсы выражаются только в религии; более того, я полагаю, что они обнаруживаются во множестве связей, как некий элемент, действующий при самых разнообразных обстоятельствах. Религия как самостоятельное жизненное содержание, как вполне самозамкнутая сфера только и состоит в обострении и изоляции этого элемента. Чтобы теперь найти те моменты, где во взаимодействиях между людьми возникают фрагменты религиозной сущности – так сказать, религии прежде религии – требуется пройти обходным путем через некоторые явления, лежащие, на первый взгляд, совершенно в стороне.

Давно уже известно, что на низшем уровне культуры социальной формой жизни являются нравы. Именно те самые жизненные условия общества, которые позднее, с одной стороны, кодифицируются в качестве права и санкционируются “*erzungen werden*” государственной властью, а с другой стороны, предоставлены свободе культурного и воспитанного человека, – гарантированы в более узких и примитивных “социальных” кругах своеобразным непосредственным надзором окружения над отдельным человеком, который составляет то, что называется нравами. Нравы, право, свободная нравственность отдельного человека – это различные способы соединения социальных элементов, все из которых могут иметь своим содержанием, и действительно имеют в разные эпохи и у разных народов, одни и те же заповеди¹. Так, основой многих норм и результатов общественной жизни равным образом может быть и свободная игра конкурирующих сил, и регламентированная опека низших элементов со стороны высших: так, в некоторые эпохи многие интересы охраняются семейной организацией – чтобы позже или где-то в другом месте это взяли на себя чисто профессиональные объединения или государственное управление. Говоря в общем, взаимоотношения, составляющие жизнь общества, всегда основываются на определенных целях, причинах, интересах, а поскольку эти последние, будучи как бы материей социальной жизни, оказываются постоянными, формы отношений, в которых они осуществляются, могут быть весьма различными – как, с другой стороны, одна и та же форма и способ социальной жизни может воспринять самые многообразные содержания. Мне кажется, что среди этих форм, которые принимают отношения людей между собой и которые могут быть носителями весьма различных содержаний, есть одна, которую можно назвать лишь “формой” религиозной, – предвосхищая, конечно, этой характеристикой начальных условий вполне зрелое образование, только и заслуживающее такого имени. Ибо не религия, уже существующая, должна придать этим отношениям ту “особую” окраску, которая позволит им так называться, но люди, соприкасаясь между собой, в чисто психологическом аспекте взаимодействия вырабатывают определенный тон (“Тон”), который, развиваясь, усиливаясь, вырастая в особую сущность, и называется религией.

То есть мы можем зафиксировать, что многообразные взаимоотношения людей содержат в себе элемент религиозного. Отношение почтительного дитяти к своим родителям, отношение энтузиаста-патриота к своему отечеству или энтузиаста-космополита ко “всему” человечеству; отношение рабочего к своему поднимающемуся классу или гордого благородным происхождением феодала к своему

¹Это функциональное различие может, конечно, иметь очень большое значение: Сократ должен был умереть, ибо хотел, чтобы то же самое нравственное содержание, которое в древней Греции (AltGriechentum) было защищено строгостью нравов и условностей, реализовала бы свободно испытующая совесть индивида.

сословию; отношение подчиненного к своему господину, его гипнотической силе, и настоящего солдата к своей армии – все эти отношения с их бесконечно многообразным содержанием, будучи рассмотрены со стороны формальнопсихической “*auf die Form ihrer psychischen Seite hin*”, могут иметь общий тон, который необходимо будет назвать

религиозным. Всякая религиозность содержит своеобразную смесь бескорыстной самоотдачи и эвдемонистского вожделения, смирения и возвышения, чувственной непосредственности и бесчувственной абстракции; тем самым возникает определенная степень напряжения чувства, специфическая интимность и прочность внутреннего отношения, встроенность “Einstellung” субъекта в некий высший порядок, который он, однако, одновременно воспринимает как нечто глубоко интимное и личное. Мне кажется, что этот религиозный момент содержится в названных выше и многих других взаимоотношениях, он сообщает им такой оттенок, который отличает их от отношений, основанных только на чистом эгоизме или чистом внушении или чисто внешних или даже чисто моральных силах. Конечно, этот элемент выступает с большей или меньшей силой, либо сопровождая эти отношения как едва слышный обертон, либо придавая им самую определенную окраску. Во многих важных случаях это будет характеризовать некоторую стадию в развитии “таких” взаимоотношений; т.е. именно то содержание, которое прежде нее и после нее несут другие формы отношений между людьми, принимает в какой-то период форму религиозного отношения. Яснее всего ситуация с законодательством, которое когда-то или где-то обнаруживает теократический характер и полностью находится под религиозной властью или нравами. Представляется даже, что началом необходимого порядка общества в весьма значительной степени является совершенно недифференцированная форма, в которой моральные, религиозные, юридические санкции пребывали еще в неразвитом единстве, – таковы дхарма индийцев, фемида греков, *fas* (высший вечный закон. – лат.) латинян, – и что затем, в зависимости от различных исторических обстоятельств, носителем таких порядков становилась то одна, то другая форма “Bildungsform”. Такое же изменение мы обнаруживаем в отношении отдельного человека ко всей группе: во времена возбужденного патриотизма оно принимает вид столь интимной жертвенной самоотдачи, что мы называем его религиозным, хотя в другое время его направляют соглашения “Konvention” или закон государства. Для нас важно, что тут везде речь идет об отношениях между людьми и что происходит как бы только изменение агрегатного состояния этих отношений, если из состояния чисто конвенционального они переходят в религиозное, из религиозного – в правовое, из правового – в состояние свободной нравственности; так, многие социально вредные безнравственные поступки фактически преследовались сначала только внутри церковного сообщества и лишь благодаря этому нашли свое место в уголовном кодексе; или, как показывает нам антисемитизм, социальноэкономические и расовые отношения между определенными частями группы могут перерасти в религиозную категорию, не становясь при этом содержательно чем-то иным, кроме социального взаимоотношения; так, культовая проституция была лишь религиозным оформлением ранее существовавшего или – в другом месте – чисто конвенционального порядка сексуальной жизни.

Теперь, ввиду этих примеров, необходимо более подробно остановиться на опровержении одного недоразумения, о котором вкратце уже было сказано выше. Смысл той теории, которую мы хотим здесь разработать, состоит отнюдь не в том, чтобы приписать определенные социальные интересы и процессы некоторой религиозной сущности, которая и так уже существует сама по себе. Такое, правда, случается достаточно часто, тут создаются комбинации огромной исторической важности (это относится и к приведенным примерам). Но то, что я имею в виду это связь прямо противоположного характера, куда более незаметная и труднее

5* 131

поддающаяся выделению. Здесь дело заключается в том, что в этих отношениях социальных элементов та окраска их, которую мы либо впоследствии, либо по аналогии с существующей где-то еще религиозностью называем религиозной, выступает спонтанно, как чисто социально-психологическая констелляция, один из возможных способов поведения человека относительно других людей. Религия как самостоятельная, сопряженная с представлением специфических субстанции и интересов сфера, является, в противоположность этому, чем-то производным, например, подобно тому, как государство в

римском и в современном понимании, как объективная и самостоятельная сущность, есть нечто вторичное относительно изначальных взаимодействий, связей и порядков, непосредственно господствовавших среди социальных элементов и лишь постепенно спроецировавших или передавших дело сохранения и принудительного осуществления “Ехекutive” своего содержания особому, находящемуся отныне уже вне их образованию – государству. Вся историю общественной жизни пронизывает этот процесс: непосредственные взаимоотношения индивидов, с которых начинается их совместная жизнь, вырастают в обособленные самостоятельные органы. Так из тех способов поведения, которые необходимы для самосохранения группы, возникает, с одной стороны, право, которое их коифицирует, а с другой – сословие судей, которому, в соответствии с разделением труда, приходится его применять. Так из общественно необходимого труда, совершаемого первоначально в непосредственной кооперации всех, в грубой эмпирии повседневности, – возникает, с одной стороны, техника знания и правил, с другой стороны, сословие трудящихся, которое теперь является дифференцированным носителем соответствующей работы. Сходным образом – хотя в этих бесконечно сложных вещах аналогии всегда сопровождаются массой отклонений – дело, видимо обстоит и с религией. Индивид в сообществе относится к другим или к совокупности описанным выше образом, его отношение к ним имеет характерную степень возвышенности, самоотдачи, жертвенности, интимности. С одной стороны, отсюда может развиваться идеальное содержание: боги – хранители такого рода отношений выступающие как возбудители такого рода состояний души, существом своим как бы представляющие в обособленности то, что прежде было лишь формой отношений, существовало лишь в сплаве с более реальными жизненными содержаниями. И этот комплекс идей и представлений фантазии теперь обретает в священниках как бы свой исполнительный орган и, в соответствии с разделением труда, “особого” носителя, как право “обретает такого носителя” в сословии судей, а интересы познания – в сословии ученых. Если только религия действительно превратилась в нечто самостоятельное и субстанциональное, то она тогда же оказывает обратное воздействие на психические взаимоотношения людей, окрашивая их в свои тона, так что они теперь осознаются как религиозные и именно так и называются. Тем самым, однако, она только возвращает им то, чем сама она была изначально им обязана. И можно, наверное, сказать, что религиозные представления, часто столь диковинные и непонятные, никогда бы не стали столь могущественны в человеческих взаимоотношениях, если бы они не были всего лишь формулой или воплощением уже прежде существовавших форм взаимоотношений, для которых сознание еще не нашло более подходящего выражения.

Основной мотив этого объяснения имеет принципиальный характер и может быть выражен в виде общего правила, особым случаем которого является материалистическое понимание истории. Поскольку оно выводит все содержания исторической жизни из форм хозяйства, так что нравы и право, искусство и религия, функционирование науки “Wissenschaftsbetrieb” и социальная структура “Aufbau” определяются тем, что группа производит материальные условия своего существования, – то в силу этого частное проявление некоторого весьма обширного процесса выдается за его единственное содержание. Ведь развитие форм и содержание

социальной жизни, во всем многообразии их сфер и способов проявления, происходит таким образом, что одно и то же содержание в полной мере являет себя во множестве форм, одна и та же форма во множестве содержаниях. События истории упорядочиваются так, словно бы в ней господствовала тенденция обходиться, покуда только возможно, всякой данной суммой моментов. Очевидно потому-то история и не распадается на сумму афористических моментов², напротив, рядоположенность и последовательность сроднены друг с другом. Именно потому, что отдельная форма жизни – социальной, литературной, религиозной, личностной живет дольше, чем ее связь с отдельным содержанием и в неизменном виде придает себя также и новому содержанию; именно потому, что отдельное

содержание способно сохранить свой неизменный сущностный состав в череде сменяющих одна другую форм, – как раз поэтому не нарушается непрерывное течение истории “des historischen Geschehens” как раз поэтому нигде не случаются непонятные скачки, не прерывается связь со всем предыдущим. А так как теперь развитие “рода человеческого” идет, в общем, от чувственного и внешнего к акцентированию духовного и душевно-интимного – притом, конечно, что направление его не раз еще изменится на диаметрально противоположное, – то и моменты экономической жизни нередко будут восходить к форме абстрактности и духовности, а те формы, которые были образованы хозяйственными интересами, проникнут в “область” совершенно иных жизненных содержаний. Но это – лишь один случай того, как проявляются в истории непрерывность и принцип экономии. Если, например, форма государственного правления повторяется в устройстве семьи; если господствующая религия дает настрой и идеи художественным свершениям; если часто войны делают индивида грубым и агрессивным даже во время мира; если линия размежевания политических партий продолжается и в областях совершенно неполитических и делит на партии расходящиеся между собой тенденции в культурной жизни, – то во всем этом проявляются преувеличения, характерные для исторической жизни, а материалистическая теория истории освещает лишь одну из ее сторон. Именно в этом и состоит значение интересующего нас тут развития: формы социальных отношений уплотняются или же одухотворяются так, что возникает мир религиозных представлений, или они же подводят к нему, уже существующему, новые элементы; а если посмотреть с другой точки зрения, то специфическое содержание чувства, возникнув в форме межиндивидуального взаимодействия, переносится на отношение к трансцендентной идее; она образует новую категорию, в которой находят совершенное воплощение те формы или содержания, истоки которых лежат в отношениях между людьми. Подтвердить эти общие соображения я попытаюсь, рассмотрев некоторые характерные черты религиозной сущности “religiösen Wesens”.

Вера, которую называли самым существенным в религии и ее субстанцией, прежде всего выступает как отношение между людьми: ибо речь ведь идет о практической вере, которая отнюдь не представляет собой низшей ступени или ослабления теоретической уверенности в истинности чего-либо. Если я говорю, что верю в Бога, то эта вера означает нечто весьма отличное от положений о том, что я верю в существование светового эфира, обитаемость Луны или неизменность природы человека. Это значит не только то, что я принимаю бытие Божие, хотя оно и недоказуемо со всей строгостью; но это означает одновременно определенное внутреннее отношение к нему, самоотдачу чувства, направление к нему всей жизни; во всем этом – уникальная смесь веры, в смысле познания, с практическими

² Зиммель исходит из греческой этимологии слова “афоризм”, имея в виду не столько законченное изречение, сколько нечто ограниченное, отграниченное от всего остального. Характерным образом он говорит здесь именно о “моментах” (прим. пер.).

133

импульсами и состояниями восприятия. А вот – аналогия этому в отношениях между людьми: наши взаимоотношения мы строим отнюдь не только на том, что мы доказательно знаем друг о друге; напротив, наши чувства и внушенные нам впечатления “Suggestionen” выражаются в определенных представлениях, которые можно охарактеризовать только как некоторый род веры (“glaubensmäßige”) и которые, со своей стороны, оказывают обратное воздействие на практические взаимоотношения. Это весьма специфический, трудно определимый психологический факт, обозначаемый нами как вера в кого-либо: ребенок верит родителям, подчиненный начальникам, друг верит другу, индивид верит в свой народ, подданный – в своего властелина (“Fürsten”)³. Социальная роль этой веры еще совершенно не исследована, однако ясно, что без нее общество распалось бы. На ней очень часто основано, например, подчинение. Отношение подчинения в массе случаев покоится не на определенном знании о праве и превосходстве, но и не на одной только любви и внушаемом впечатлении,

но на том промежуточном психическом образовании, которое мы называем верой в какого-то человека или коллектив людей. Часто подчеркивается, что невозможно понять: как это “отдельные” индивиды и целые классы позволяют себя подавлять и угнетать, имея достаточно сил для своего освобождения. Именно это и оказывается результатом добровольной, некритической веры в могущество, заслуги, превосходство вышестоящих, представляющей собой отнюдь не малообоснованную теоретическую посылку, но своеобразное образование, в котором сливаются знание, инстинкт и чувство и которое для простоты и единства обозначения называют верой. То, что мы, вопреки всем доводам рассудка, вопреки всему, что по видимости явно свидетельствует против какого-то человека, держимся веры в него, – это является одной из прочнейших уз, скрепляющих человеческое общество. И эта вера носит решительно религиозный характер. Я это не представляю себе так, что имеется, дескать, религия, у которой затем эти социологические взаимоотношения заимствуют свой характер. Я полагаю, напротив, что этот последний возникает безотносительно к фактам религии “*religiose Daten*”, исключительно как форма межиндивидуальных психологических отношений, которая затем совершенно чисто и абстрактно выступает в религиозной вере. В вере в божественное воплотился, так сказать, чистый процесс веры, оторванный от связи с социальным партнером; наоборот, только из субъективного процесса веры здесь и вырастает ее объект. Вера, которая живет во взаимоотношениях людей как социальная необходимость, становится теперь самостоятельной, типической функцией человека, находящей себе подтверждение спонтанно, изнутри; да это и вообще не столь уж редкое явление, когда первоначально определенный объект производит в нас определенный психический процесс, а затем этот процесс, став самостоятельным, сам образует для себя соответствующий объект. Практика человеческого общения – как в обыденных, так и в самых высоких своих содержаниях – очень часто демонстрирует, таким образом, что основой ее является вера как психологическая форма, что в этой практике, видимо, вырастает потребность вообще “верить”, которая и удостоверяет себя своими собственными объектами, сотворенными именно этой потребностью и ради нее самой. Это приблизительно походит на то, как влечение любви или почитания само собою может обратиться на объекты, которые как таковые никогда бы не вызвали подобных чувств. Квалификация объектов как любимых или почитаемых является лишь рефлексивным отражением потребности субъекта. Сходным образом, с другой стороны, и мирозозидающего Бога называют продуктом человеческой потребности в каузальном объяснении. Это последнее утверждение, конечно же, не отрицает, объективной истинности этого представления, а также того, что ему соответствует

3 По-немецки “верить кому-либо” и “верить в кого-либо” звучит одинаково (прим. пер.).

134

действительность; под вопросом находится только тот мотив, который и привел к его возникновению в качестве представления. Предполагается, что бесконечно частое применение каузального объяснения (“*Kausalitat*”) в сфере эмпирически относительного, являющейся его истоком, сделало потребность в нем исключительно преобладающей; так что удовлетворение, в котором этой потребности, собственно, отказано в сфере абсолютного, она обеспечивает себе сама посредством идеи абсолютного существа, которое есть причина мира. Тот же самый процесс, возможно, и вывел веру за пределы области ее социального происхождения, усилив ее до степени как бы органической потребности и сотворив для нее предмет в представлении о божественном.

Другая сторона социальной сущности, которая претворяется “*sich emporbildet*” в соответствующую сторону сущности религиозной, заключена в понятии единства. То, что мы не просто пассивно воспринимаем “*hinnehmen*” бессвязное множество производимых на нас вещами впечатлений, но ищем связи и взаимодействия между ними, которые связали бы их в единство; в особенности же то, что мы, дабы продрасться через путаницу и мешанину явлений, повсюду, собственно, предполагаем наличие высших единств и центров отдельных явлений, – это, несомненно, такое свойство, которое коренится в социальной

действительности и в необходимостях “социальной жизни”. Нигде столь непосредственно и столь ощутимо не продуцируется целое из отдельных элементов, нигде над их разрозненностью и свободной подвижностью не господствует столь мощно централизация (которая здесь все-таки есть), как это происходит в роде (Gens), в семье, в государстве, в каждом целевом союзе. Если примитивные объединения так часто организованы в десятки, то это явно указывает на подобие взаимоотношения элементов в группе взаимоотношению пальцев: и там, и здесь та же относительная свобода и самостоятельная подвижность отдельного (члена), связанного, однако, с другими единством взаимодействия “Zusammenwirkens” и нераздельностью существования. Поскольку вся социальная жизнь есть взаимодействие, то именно в силу этого она есть и единство; ибо что же еще значит единство, кроме того, что многое взаимосвязано и судьба каждого элемента не оставляет нетронутым ни один другой элемент. Именно тот факт, что против этого единства общества то и дело ведется борьба, что его избегает свобода индивида, что даже в самых тесных и наивных связях это единство не реализуется столь самоочевидным образом, как единство организма в его составных частях, – именно это, судя по всему, и вознесло его в человеческое сознание как особую форму и особую ценность бытия.

Единство вещей и интересов, сблизившее нас поначалу в социальной области, находит свое чистое и как бы отдаленное от какой бы то ни было материи выражение в идее божественного – самым совершенным образом, конечно, в монотеистических религиях, но относительным образом – также и в религиях низшего порядка. Глубинная сущность идеи Бога состоит именно в том, что многообразие и противоположность вещей находят в ней связь и единство – будь то абсолютное единство единого Бога или частные, соответствующие отдельным сферам бытия, единства политеизма. Так, социальная форма жизни древних арабов, где господствующее влияние имело исключительно родо-племенное единство, уже переформировала монотеизм; у таких семитских племен, как евреи, финикийцы, обитатели земли Ханаанской, способ образования социального единства и его изменения явственно отразились в характере их божественного принципа: покуда единство семьи было господствующей формой жизни, Ваал означал лишь отца, к которому люди относились, как дети; но в той мере, в какой социальное сообщество начинает включать в себя более чуждые, не родственные по крови ветви, он становится господином, восседающим на вершине предметной действительности “objektive Höhe”; однако коль скоро социальное единство теряет характер родства, то же

135

самое происходит и с единством религиозным, так что это последнее выступает как бы в качестве чистой, совершенно обособившейся формы первого. Даже то единство, которое возвышается над различием полов, образует особый религиозный тип. Психологическое стирание противоположности полов, проявляющееся в социальной жизни сирийцев, ассирийцев и лидийцев, нашло свое завершение в представлении о божествах, соединяющих в себе воедино эти противоположности: Астарты, которая наполовину была мужчиной, полумужчины-полуженщины Сандона, бога солнца Нилькарты, обменивающегося символами пола с богиней луны. Речь идет не о том тривиальном положении, что человек живописует себя самого в своих божествах, что, в общем виде, и доказывать не надо; но о том, чтобы выявить в человеческом отдельные черты, развитие и усиление которых выводит за пределы человеческого и творит богов. И следует понять, что боги – это не только идеализация индивидуальных свойств, силы нравственных или безнравственных черт характера, склонностей и потребностей отдельного человека, но что межиндивидуальные формы социальной жизни очень часто дают содержание религиозным представлениям. Поскольку определенные функции и определенная степень интенсивности социальной жизни принимают самый чистый, самый абстрактный и в то же время зримый (verkorpernte) облик, они образуют объекты религии, так что можно сказать, что религия – помимо всего прочего – это социальные формы отношений, которые в ней отделяются от своего эмпирического содержания, делаются самостоятельными и проецируются на собственные субстанции.

Сколь непосредственно именно единство группы сопряжено с религиозно оформляемыми функциями, могут прояснить еще два соображения. Единство группы, особенно в более примитивные эпохи, определяется или подчеркивается отсутствием внутри нее борьбы и конкуренции, в противоположность отношению ко всему для нее внешнему. Нет, видимо, ни одной другой сферы, где бы эта форма бесконкурентного сосуществования, тождества целей и интересов выступала бы столь чисто и полно, как в сфере религиозной. Акцентируемый мирный характер внутригрупповой жизни относителен. В ней тоже присутствует множество устремлений, а с этим связаны и усилия исключить тех, кто стремится к той же цели, усилия исправить, пусть даже за счет других, несоответствие между желаниями и их удовлетворением и, по меньшей мере, пытаться найти свой, отличный от других ценностный масштаб для оценки своих действий и удовольствий. Осуществиться вполне, без взаимной конкуренции, энергии индивида могут едва ли не исключительно в одной лишь области религиозного, ибо, как прекрасно сказал Иисус, для всех есть место в доме божьем. Хотя у всех цель одна, но всем предоставлена возможность достигнуть ее, причем следствием этого оказывается не взаимное исключение, но наоборот: взаимное присоединение друг к другу. Я помню, сколь глубокомысленно выражено в причастии то, что религия желает достичь одинаковой для всех цели одинаковым для всех средством, я напомним прежде всего о праздниках, в которых зримо явлено единство всех, захваченных одинаковым религиозным возбуждением – начиная от грубых праздников примитивных религии, где сплочение в единстве обычно завершается сексуальной оргией, вплоть до чистейшего, выходящего за пределы отдельной группы выражения “*Pax hominibus*”⁴. Бесконкурентность, обуславливающая единство как форму жизни группы, но всегда господствующая в ней лишь отчасти и относительно, осуществляется в религиозной сфере абсолютно и наиболее интенсивно. Как и о вере, о религии можно было бы сказать, что она представляет в субстанции то, что регулирует групповую жизнь

⁴ Буквально: “мир людям”. Соответствующий фрагмент Евангелия от Луки, 2, 14 по латыни (“*Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis*”) расходится с русским каноническим переводом “слава в вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение” (прим. пер.).

136

как форма и функция; можно было бы сказать даже, что религия некоторым образом как раз в том и состоит, чтобы это субстанциализировать. Свою личностную форму это опять обретает в священстве, которое, несмотря на свою историческую связь с определенными условиями, все же по своей основной идее стоит над всеми индивидами, образуя именно благодаря этому узловую точку и единство их идеальных жизненных содержаний. Так, католический celibat освобождает священников от всякого специального отношения к тому или иному элементу и комплексу элементов, чтобы сделать возможным равномерное отношение к каждому – подобно тому, как “общество” или “государство” стоит надо всеми индивидами, как абстрактное единство, притянувшее к себе (все) связи между ними. Или вот совершенно особый случай: на протяжении всего Средневековья церковь была весьма удобна для всех благотворительных устремлений, будучи резервуаром, куда стекались все пожертвования – это не вызывало никаких сомнений. Кто хотел отдать свою собственность на пользу других, тому не приходилось раздумывать, как лучше это сделать: между жертвователем и нуждающимся всегда находился всеохватывающий центральный орган. Благотворительность как форма социального отношения внутри группы обрела в церкви наиндивидуальную организацию и единство.

Как бы оборотную сторону той же связи, указывая, однако, в сущности, на то же самое, образует поведение (церкви) по отношению к “еретикам”. А именно: к ненависти и моральному осуждению еретиков подталкивают массы, конечно, не различия в догматическом содержании учения, которые они в большинстве случаев неспособны понять, но неприятие самого факта противостояния отдельных индивидов большинству,

общепринятому. Источник преследования еретиков и диссидентов – инстинкт необходимого единства группы. Но особенно характерно, что во многих случаях такого рода религиозное отклонение вполне могло бы сосуществовать с единством групп во всех жизненных обстоятельствах (*vitalen Angelegenheiten*). Однако социальное влечение к единству приняло в религии чистый, абстрактный и одновременно субстанциональный вид, так что больше уже не нуждается в связи с реальными интересами; диссидентство же, по видимости, угрожает единству, т.е. группе как таковой, ее жизненной форме и самой ее идее. Как палладий или какойнибудь иной символ группового единства непосредственно не имеет с ним ничего общего, но любые нападки на него вызывают самую резкую реакцию, так и религия есть чистейшая, возвышенная над всеми конкретными частностями форма единства общества, каковой характер ее доказывается той энергией, с которой подавляется ересь – сколь бы малозначима по содержанию она ни была.

И, наконец, те внутренние связи между индивидом и группой, которые называются моральными, представляют собой столь полную аналогию отношениям индивида к своему богу, словно бы последние были не чем иным, как уплотнением и преобразованием первых. Боги, принуждающие и карающие, бог любящий, бог Спинозы, который не может ответить на нашу любовь, бог, дающий нам непосредственные указания к действию и одновременно дарующий или отнимающий у нас силы для их выполнения – этими знаками отмечено также и развитие сил и противоположностей этического отношения между группой и составляющими ее индивидами. Я выделю для примера чувство зависимости, в котором кое-кто увидел сущность всякой религии. Индивид чувствует привязанность к чему-то общему, высшему, из чего он сам берет начало и во что вливается, от чего он однако же ожидает возвышения и спасения, чувствуя себя отличным от него и все-таки тождественным с ним. Все эти восприятия собираются, словно бы в фокусе, в представлении о Боге; их можно свести к отношению индивида к роду: с одной стороны, отношение к прошедшим поколениям, передавшим ему главные формы и содержания его сущности, с другой стороны, отношение к поколению современни

137

ков, в силу чего эта сущность обретает внешний облик и меру. Если справедлива теория, согласно которой всякая религия имеет своим истоком культ предков, почитание и умиротворение продолжающей жить души прародителя, в особенности героя и вождя, – то она могла бы удостоверить эту связь: мы ведь действительно зависим от того, что было прежде нас и что самым непосредственным образом концентрируется в авторитете отцов, “господствующем” над потомством. Обоожествление предков, в особенности самых деятельных, самых активных – это как бы наиболее целесообразное выражение зависимости индивида от предшествующей жизни группы – какие бы иные мотивы этого ни демонстрировало сознание народов. Так, то смирение, с каким благочестивый человек возносит благодарение Богу за все, что он имеет и чем является, усматривая в нем источник свой сущности и своей силы, – (это смирение) правильно было бы перенести на отношение индивида к совокупности. Ибо человек по отношению к Богу – это не просто ничто, но только пылинка, слабая, но все-таки не совершенно ничтожная сила, сосуд, открытый восприятию такого содержания. Если сущность проясненной идеи Бога состоит в том, что все пестрое многообразие, все противоположности и различия бытия и воления, в особенности же наши внутренние жизненные интересы, находят в нем свой исток и в то же время свое единство, то мы можем спокойно поставить на его место социальную совокупность; именно из нее истекает вся полнота влечений, передаваемая нам в наследство как результат меняющихся приспособлений, многообразие отношений, в которых мы пребываем, образование органов, при помощи которых мы постигаем различные, часто с трудом сводимые воедино стороны мира – и все же социальная группа есть нечто достаточно единое, чтобы рассматриваться как реальная точка единства этих разнообразных воздействий. Так, “божественное происхождение” князей является, далее, только выражением полной концентрации власти в их руках; коль скоро появление социального единства, объективация

целого относительно индивида, достигает определенной степени, оно является индивиду как небесная сила, и по отношению к ней, осознается ли она еще непосредственно как социальная или уже выступает в облачении идеи бога, точно так же встает проблема, сколь много может или обязан свершить индивид, дабы удовлетворить требованиям должного, и сколь много при этом проистекает от потустороннего для него принципа. В обоих случаях дело заключается в самостоятельности индивида относительно той самой власти, от которой он и воспринял силу для (своей) самостоятельности и которая определяет для нее пути и цели. Так Августин помещает индивида в историческое развитие, по отношению к которому он столь же несамостоятелен и бессилен, как и по отношению к Богу; так вопрос о синергизме идет через всю историю церкви, а равно и определяет историю внутренней политики. Как, в понимании строго религиозном, отдельный человек есть лишь сосуд благодати или гнева Божия, так, в понимании социалистическом, – это сосуд общественных “*der Allgemeinheit*” воздействий; в обоих случаях повторяется один и тот же основной этический вопрос о сущности и праве индивида, и в обеих формах самоотдача индивида потустороннему для него принципу часто образует последнее, еще возможное (для него) удовлетворение, если основанная лишь на себе самой индивидуальность больше не обладает внутренней крепостью⁵.

Для этого ранжирования религиозных и этико-социальных представлений весьма характерно, что Бог непосредственно понимается как персонификация тех добродетелей, каких он требует от человека; он не столько *имеет* такие свойства, как доброта, справедливость, великодушие и т.д., сколько *есть* (сами эти свойства); это выражают так, что он – “сама доброта”, “сама любовь” и т.д. Нравственность, императивы поведения людей относительно друг друга как бы обретают в нем

⁵ Эти рассуждения я взял из моего “Введения в науку о морали” (Т. 1).

свою постоянную форму. Подобно тому, как практическая вера есть взаимоотношение людей, образующее сверх этой относительной формы нечто абсолютное; подобно тому, как единство есть форма отношения совместно живущих людей, достигающая такого единства вещей в личностной форме, каким выступает божественное, – так мораль содержит формы отношений человека к человеку, которые санкционировал интерес группы, так что бог, представляющий относительные содержания в облике абсолюта, с одной стороны, репрезентирует роль требующей и позволяющей группы по отношению к индивиду, а с другой – избавляет от релятивности этико-социальные способы поведения, обязательные для индивида, и воплощает их в себе в абсолютной субстанциальности. Отношения людей между собой, возникающие из многообразнейших интересов, движимые самыми противоположными силами, отлитые в самые различные формы, как раз и достигают того агрегатного состояния, которое как самостоятельное и соотнесенное с потусторонним существом мы называем религией; поскольку они становятся абстрактными, но одновременно и конкретными, то в этом двойственном развитии и заключается та сила, с какой религия, в свою очередь, воздействует на эти отношения. Старое представление, что Бог есть Абсолют, а все человеческое – лишь относительно, получает здесь новый смысл: именно отношения между людьми обретают свое субстанциональное и идеальное выражение в представлении о божественном.

Как правило, когда такого рода исследования в перспективе затрагивают самые основы картины мира, то значимость их хотят понимать достаточно широко. Напротив, в нашем случае главная забота состоит в том, как бы не показалось, что фиксируемые взаимосвязи претендуют на соседние области, за пределами весьма определенно очерченных границ. Историческое происхождение и сотворение религии здесь описано быть не может – показан только один из источников. При этом совершенно в стороне остается вопрос, возникает ли религия потому, что источник этот, встречаясь и сливаясь с иными, также относящимися к сфере еще-не-религиозного, производит ее, – или же религия уже обретает свою сущность и состав к тому времени, когда рассмотренные здесь источники вливаются как притоки в ее

основное течение, так что их действие не привязано ни к какому определенному историческому моменту. Как душевная реальность религия не есть также некая готовая вещь, прочная субстанция. Она есть живой процесс, который – при всей неколебимости передаваемых традицией содержания – все-таки должен порождаться душой каждое мгновение. Именно в этом требовании, в том, чтобы религиозно данное беспрестанно захватывалось потоком чувства, движения которого все снова и снова должны придавать ему форму, подобно тому как капли вод, постоянно меняющиеся, создают устойчивую картину радуги, – в этом заключается сила и глубина религии. Поэтому ее генетическое объяснение вполне может охватывать не только историческое происхождение ее традиций, но и ту энергию (Kräfte) современности, которая всякий раз заставляет нас добывать унаследованные от отцов религиозные сокровища, дабы владеть ими. Так что в этом смысле действительно есть “истoki” (Ursprünge) религии, появляющиеся и действующие спустя много времени после ее “происхождения” (“Ursprung”).

Однако еще важнее, чем отвергать здесь измышления исторической теории возникновения (религии), исключить какие бы то ни было вопросы об объективной истине религии, вытекающие из этого исследования ее связей. Если удастся понять религию как событие, состоявшееся в жизни человечества, исходя из внутренних условий самой этой жизни, то это еще отнюдь не имеет никакого отношения к проблеме, содержится ли в предметной, вне человеческого мышления положенной действительности нечто соответствующее этой психической действительности и подтверждающее ее. Так психология познания пытается понять, каким это образом наша картина мира является пространственной, простирающейся в

139

рениях, но она оставляет на долю совершенно иных исследований выяснение того, существует ли по ту сторону наших представлений мир вещей или нет. Конечно, всюду можно дойти до такой точки, где объяснение совокупности внутренних фактов, исходя из сугубо внутренних условий, уже недостаточно и лишь внешняя действительность способна замкнуть причинный круг действительности внутренней. Но такую возможность или необходимость должен принимать во внимание только тот, кто желает исчерпывающим образом постигнуть сущность и возникновение религии, – а к нам это не относится, поскольку мы попытались всего лишь проследить направление только одного из лучей, сходящихся в фокусе религии.

И наконец, самое важное: значение религии для чувства, т.е. отражающееся в самых интимных глубинах души действие представлений о божественном, совершенно независимо от всех предположений о том, каким образом эти представления возникли. В этом пункте наиболее сильно непонимание историко-психологического вывода идеальных ценностей. Широкие круги до сих пор представляют себе дело так, будто идеал разоблачен и лишен притягательности, будто достоинство чувства принижено, если возникновение его не есть уже непостижимое чудо, творение из ничего; будто понимание становления ставит под вопрос ценность ставшего; будто низменность исходного пункта принижает высоту достигнутой цели, а непривлекательная простота отдельных элементов разрушает высокое значение продукта, состоящее в совместном действии, оформлении и переплетении этих элементов. Это – дурацкое, путаное убеждение, что человеческое достоинство осквернено происхождением человека от низшего рода животных, – как будто это достоинство не основывается на том, что человек в действительности есть, и не все равно, откуда он берет свое начало. То же самое убеждение всегда будет противиться пониманию религии, которое исходит из элементов, самих по себе еще религией не являющихся. Но именно такому убеждению, будто возможно сохранить достоинство религии, отвергнув ее историко-психологическое выведение, можно поставить в упрек слабость религиозного сознания. Очень уж малы должны быть его внутренняя прочность и глубина чувства, если оно видит угрозу в познании пути своего становления, да и вообще считает себя сколь-нибудь этим задетым. Ведь подобно тому, как подлинную и самую глубокую любовь к человеку не

тревожит приходящая позже ясность относительно причин ее возникновения, а ее торжествующая сила обнаруживает себя в том, что она живет и после того, как все эти предшествующие условия отпали, – так всю силу субъективного религиозного чувства докажет только та уверенность, с какой оно покоится в себе самом и ставит свою глубину и интимность совершенно по ту сторону всех источников возникновения, к которым его могло бы свести познание.

4. ЦЕРКОВЬ И СЕКТА

Э. Трёльч*

С сектантством христианство столкнулось уже в период своего возникновения, однако лишь в эпоху перехода к современному миру оно выступило как широко распространенное и приобретающее все большее значение явление, позволившее придать завершенность пониманию социологического характера христианства. Значение его заключается в том, что с ним в христианстве, наряду со сложившимся в

* Troeltsch E. Die sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen // Gesammelten Schriften. Tübingen, 1923. Bd. 1. 3. Aufl. S. 361-377 / Пер. В.И. и А.В. Гараджа.

140

ходе его социологического саморазвития типом *церкви*, появляется новый тип *секты*.

При этом на поверхности лежат прежде всего чисто *фактические* различия. Церковь как тип организации по преимуществу консервативна; в известной степени принимает мирской порядок, стоит на позиции мироутверждающей, господствующей в массах и потому по своему принципу являющейся организацией универсальной, т.е. стремящейся охватить всю человеческую жизнь. Секты, в противоположность этому, – относительно небольшие группы, которые стремятся к внутреннему совершенству личности и непосредственно – личной связи между своими членами. С самого начала они поэтому организовывались в небольшие группы и отказывались от идеи овладения миром; они вели себя по отношению к миру, государству и обществу либо индифферентно, терпимо, либо враждебно, поскольку они не стремились контролировать их или в них включаться, но, напротив, избегали или терпели их рядом с собой или даже стремились заменить их своим собственным сообществом.

Далее. Оба типа находились в тесной связи с фактической ситуацией в обществе и его развитием. Но в то время как полностью развившиеся церкви использовали государство и господствующие слои, включались в качестве составной части в общий порядок, поддерживая его и в тоже время находя в нем опору и защиту, попадая тем самым в зависимость от него и его развития, секты наоборот были связаны с низшими слоями общества или же теми элементами, которые были противниками государства и общества; они работали как бы внизу, а не шли сверху вниз.

С этим было связано, наконец, различное отношение этих типов к супранатуральному и трансцендентному элементу в христианстве, а также их взгляд на его аскезу. Церковь рассматривает весь мирской порядок как средство и подступ к сверхмирской цели жизни и включает подлинную аскезу в свою структуру под сильным церковным руководством как момент в достижении этой цели. Секты ориентируют своих членов непосредственно на сверхмирскую цель жизни и в них индивидуалистический, непосредственно с богом связывающий характер аскезы достигает более сильного и полного развития. Они рассматривают противостояние миру и его властям, к которым они относят и по мирским меркам скроенную церковь, как принципиальную и общую аскезу. Не следует также забывать, что аскеза в церкви и церковном монашестве имеет другой смысл нежели отрицание мира или враждебность миру, присущая сектам. Аскетизм в церкви является методом достижения добродетели и наивысшим показателем религиозности, по преимуществу связанным с подавлением чувственности или выражающимся в особого рода

способах ее достижения, но в остальном аскетизм в церковном понимании предполагает как раз умеренную противоположность между мирской жизнью на обычных ее основаниях и относительно дружественной миру моралью. Церковная аскеза связана поэтому с аскезой позднеантичных искупительных культов и созерцательной отрешенностью; во всяком случае, она связана с моральным дуализмом – двойственностью морали.

Сектантский аскетизм, напротив, является простым принципом дистанцирования от мира, выражающимся в отказе признавать право, присягу, собственность, войну, власть. Он взывает к Нагорной проповеди и подчеркивает простую, но радикальную противоположность Царства божьего всем мирским интересам и порядкам. Он практикует самоотречение лишь в качестве средства благотворительности и милосердия, в качестве предпосылки будущего полного коммунизма любви, и при том, что он признает одинаковую для всех обязательность своих правил; он отвергает всякого рода исключительные и героические деяния, а также героизм одних, искупающий мирской образ жизни и следование обычной морали – других.

141

Он является простой противоположностью миру и его социальным порядкам, но не отрицанием чувственного начала в жизни или обычной человеческой жизни вообще. Он соприкасается поэтому с монашеской аскезой лишь в той мере, в какой она со своей стороны создает условия, необходимые для жизни в согласии с Нагорной проповедью и идеалом коммунизма любви. В главном же аскетический идеал сект, однако, кардинально отличен от монашества, поскольку оно делает упор на умерщвлении плоти и сверхдолжных подвигах бедности и послушания. Не разрушение чувственности и естественного чувства собственного достоинства, но единение в любви, которое не может быть поколеблено мирскими распрями, является во всяком случае и существенным образом таким идеалом.

Все эти фактически существующие различия между средневековой церковью и сектами должны каким-то образом основываться на различии внутренней структуры их социологического построения. И если они связаны и могут быть связаны с первоначальным христианством, то в самом нем должна корениться последняя причина такого образования двойного рода структур; таким образом понимание первоначального христианства должно пролить свет и на социологическое понимание христианства вообще. Поскольку лишь в этом месте, на этом рубеже различие между этими структурами выявилось резко и стало перманентным, стало возможным лишь теперь его обсуждать. Достижимое здесь объяснение имеет более важное значение для происходящего развития, в ходе которого секты во все большей мере занимают место наряду с церковью, чем для всего предшествующего развития церкви, которая в первые столетия сама еще во многом колебалась между сектой и церковью и лишь с разработкой учения о священничестве и таинствах установилась как тип, и которая именно поэтому в ходе своего развития долгое время имела рядом с собой секты, не придавая особого значения прояснению своего отличия от них. Первой ясной постановкой проблемы была выявившаяся противоположность между сакраментально-иерархическим понятием церкви у Августина и донатистами. Но этот спор был забыт с угасанием африканского христианства и эта проблема отчетливо встала вновь лишь с воплощением идеи церкви в грегорианской церковной реформе.

Слово “секта” оказалось при этом сбивающим с толку. Оно было первоначально понимаемо апологетически и полемически и обозначало такие отколовшиеся от официальной церкви группы, которые хотя и сохраняли определенные основные элементы христианской идеи, однако оказались вне церковной общности и традиции – что вовсе не является и не признается делом добровольного выбора и тем самым поставили себя в положение неполноценного побочного образования, страдающего односторонностью, преувеличениями или обедненностью в сравнении с церковным христианством. Это, естественно, есть лишь взгляд с позиций господствующих церквей, основывающийся на признании церковного типа организации единственно оправданным и обладающим правом на существование; современное государственно-церковное право называет сектами как раз те религиозные группы, которые рядом с официальными, привилегированными государственными церквями

или не получают признания вообще или признаются как обладающие меньшими правами и привилегиями. Такое понимание противоречит действительному положению вещей. Часто в так называемых сектах как раз получают выражение существенные мотивы Евангелия; они сами постоянно ссылаются на Евангелие и на раннее христианство, обвиняя церковь в измене первоначальному идеалу; это всегда те мотивы, которые или подавляются, или остаются недостаточно развитыми в официальной церкви, конечно, по самым благовидным причинам, и которые затем все же вновь не замечаются за сектами в пылу партийной полемики. Однако на самом деле не может быть сомнения в том, что секты в силу их независимости от мира, их постоянной приверженности первоначальным идеалам чаще всего как

142

раз и выражают особенно характерные и основные идеи христианства; они в наибольшей степени являются важным фактором в изучении развития социологических последствий христианской идеи.

Это обнаруживает каждый, занимающийся глубоким исследованием сектантского движения позднего средневековья, – движения, сыгравшего свою роль в крушении средневекового социального порядка. Великие труды в защиту сект, написанные позднее Себастьяном Франком и прежде всего Готтфридом Арнольдом, показывают это со всей ясностью.

Основное направление развития христианства связано, по понятным причинам, с его стремлением предстать в качестве универсального всеохватывающего идеала, стремлением поставить под свой контроль большие массы людей и властвовать таким образом над миром и его культурой, с церковным типом. Паулинизм, несмотря на его строго индивидуалистические и энтузиастические черты, направлял всегда христианство в это русло развития: это стремление подчинить Господу мир, в котором государственный порядок является божественным порядком, направляемым богом; это признание существующего порядка с присущими ему профессиями и формами жизни и требование одного лишь единения, союза в обладании благодатной силой тела Христова, – единения, которое должно подготовить скорое пришествие Царства божьего как подлинного универсального завершения и из которого силой Духа святого должна возникнуть новая жизнь. Чем больше христианство отказывало этой жизни во имя осуществления супернатурального и эсхатологического своего универсализма и пыталось достигнуть конца истории с помощью миссионерских усилий и организаций, тем все больше оно было вынуждено отрывать свою божественность и “христианскость” от субъективных свойств и действий верующих и претендовать на обладание религиозными истинами и религиозными силами, властью, которые в конечном счете заключены в традиции Христа и в божественном руководстве церковью, которое наполняет и пронизывает ее тело. На этой объективной основе субъективные силы могли снова и снова возобновляться, испытывая обновляющее воздействие, но эта объективная основа не совпадала с таким результатом. Только таким образом была возможна массовая церковь и только так стало возможно относительное признание мира, государства, общества и данной существующей культуры без нанесения ущерба основам.

Божественность церкви сохранялась в ее объективных основаниях и из них постоянно возрождалась. Целью руководителей церкви было сохранение в максимальной степени этой основы как объективной с помощью традиции, духовенства и таинств, обеспечить присутствие в ней объективного социологического связующего звена, и только когда это достигнуто, обеспечить возможность субъективной деятельности, только в частности не поставленной под контроль. Таким образом было обеспечено сохранение основного религиозного чувства обладания неким божественным даром благодати и искупления и одновременно была сохранена действенность универсалистской тенденции, поскольку она утверждала церковь как институт, ведающий божественной милостью, в качестве верховной власти. Затем, с помощью института покаяния и духовной власти церкви, законов о еретиках и контроля за состоянием вероисповедания, она намеревалась добиться также и власти над

людскими душами. Однако в подобных обстоятельствах неизбежен был компромисс с мирскими властями, общественным строем, экономическими жизненными условиями. Такой компромисс был теоретически выведен томистским учением в его тонко продуманном, всеобъемлющем строении, энергично утверждавшем предельные сверхмирские жизненные ориентиры. При этом все помещается в русло Евангелия, если только под последним понимать основание универсальной и всеспасительной жизни, отправляющейся от подаренного Евангелием знания и его церковного обеспечения. К этому результату привели как раз

143

разработка объективной, социологической связи, ее обеспечение и стремление достичь за счет этого универсального контроля над миром.

Столь же очевидно, что тем самым радикальный, настаивающий на самой что ни на есть личной ответственности индивидуализм Евангелия, его радикальная общность любви, все связующая в самом центре личностной жизни, его героическая неозабоченность миром, государством и культурой, его недоверие к рассеивающей и отвлекающей души рискованности владения крупным имуществом и стремления к обладанию собственностью – все эти черты были отодвинуты на задний план, а то и вовсе заброшены, так что отныне представляли уже лишь какими-то моментами системы, а не господствующими основоположениями.

Секты же, напротив, продолжают развивать именно эти стороны Евангелия или, точнее, все время заново заявляют о них, добиваясь их признания. Светское христианство, личная этико-религиозная ответственность, радикально понятая общность любви, религиозные равенство и братство, безразличие по отношению к государственной власти и господствующим слоям общества, нерасположение к технически-правовой стороне дела, к присяге на верность, отделение религиозной жизни от забот, связанных с экономической борьбой, в идеале бедности и невзыскательности, а то и в смыкающейся с коммунизмом деятельности на поприще любви, непосредственность личных религиозных отношений, критика официальных психологов и теологов, апелляция к Новому Завету и Древней Церкви: вот характерные черты сектантства, проявляющиеся сплошь да рядом. Социологическая связь, исходя из которой здесь строится общность, отличается от той, что лежит в основе церковного строения. Если последнее в качестве предпосылки выдвигает объективную, вещественную святость сана, *successio*, *depositum fidei* и Таинства, ссылаясь на продолжающееся воплощение в священстве божественного начала, то секта, со своей стороны, ссылаясь на каждый раз заново достигаемое общими усилиями выполнение нравственных требований, в основе которых в качестве чего-то объективного лежат лишь закон и пример Христа. И тем самым они, очевидно, непосредственно связываются с проповедью Христовой. Сознательно или инстинктивно, но с этим неизбежно сочетается иное отношение к древней истории христианства и иное понимание Христовой догмы. Библейская история и эпоха первоначального христианства воспринимаются как вечные идеалы, которые следует понимать и принимать буквально, а не как исторически обусловленный и ограниченный отправной пункт церковного развития. С сектантской точки зрения, Христос – не Богочеловек, продолжающий действовать через Церковь и ведущий к совершенной истине, но Господь своей паствы, чья власть над ней непосредственна и определяется его библейским законом. Итак, развитие и компромисс, с одной стороны, буквальное придерживание традиции и радикализм – с другой. Но отсюда же и невозможность крупных массовых организаций и ограничение мелкими, связанными личными узами кружками, необходимость опять и опять заново утверждать идеал и ослабленная преемственность, ярко выраженный индивидуалистический характер и братание со всеми угнетенными и стремящимися возвыситься социальными слоями. Ведь в таких кругах горячее желание улучшить свое положение уживается с полным незнанием сложнейших факторов, обуславливающих реальную жизнь, а потому та или иная религиозная идеология может легко подарить надежду на преобразование мира по чисто моральным

принципам любви. Так секты завоевывают большую интенсивность христианской жизни; но они теряют в универсализме, непременно обвиняя Церковь в отступничестве и не веря в возможность завоевания мира человеческими силами, отчего также всегда склоняются к эсхатологическим ожиданиям. Они выигрывают в том, что касается индивидуального, личного христианства и стоят ближе к радикальному индивидуализму Евангелия, но утрачивают непринужденность и беззаветную благодар

144

ность перед откровением божественной благодати, рассматривают Новый Завет в качестве Закона Божия, вместе с активностью личного завета любви склонны подчеркивать роль законности и труда. Они выигрывают в том, что касается специфически христианского мироощущения, но теряют духовный размах и способность к приспособлению, пересматривая с новых позиций весь грандиозный процесс приспособления, который проделала Церковь – да и должна была суметь проделать, когда задалась целью обеспечить христианский дух какими-то объективными основаниями. Церковь подчеркивает и объективирует идею благодати, секта выделяет и реализует идею субъективной святости. В Библии Церковь видит свое спасительное основание, за которое и держится, тогда как секта держится за закон Бога и Христа.

Если эти социологические характеристики сектанства практически повсеместны – здесь не идет речи о группах, отколовшихся от Церкви по чисто догматическим основаниям, они к тому же редки и даже пантеистически-философские секты средневековья почти без разбора образуют в итоге секты в практически религиозном смысле, – серьезное реальное основание имеет все-таки и особое обозначение, которым мы пользуемся: “секты”, а не “церкви”. Они действительно есть нечто отличное от Церкви и церквей. Только слово “секта” означает не какое-то там оценочное суждение, свидетельствующее о захирении церковности или чего-то вроде того, но самостоятельный социологический тип христианской идеи. Сущность Церкви есть свойство объективного *учреждения*. С рождения принадлежит к ней человек, благодаря Таинству Крещения, совершенному над младенцем, на всю оставшуюся жизнь вступая в ее заколдованный круг. Священство и иерархия как хранительница традиции, евхаристической благодати и юрисдикции даже в случае личной негодности священника представляют какую-то объективную сокровищницу благодати, которую нужно лишь постоянно открывать и задействовать в Таинствах, чтобы она оказала свое воздействие благодаря присущей Церкви чудотворной силе. Постоянное присутствие Богочеловека, продление вочеловечения Божества, объективная организация чудесной силы – вот из чего благодаря божественной власти над миром и провидению сами собой проистекают все субъективные воздействия. Это создает возможность компромисса с миром и открытости мирским преддвериям и предрасположениям; ибо при всей негодности отдельных лиц остается божественная святость самого учреждения, которое может рассчитывать преодолеть мир благодаря внутренне присущей себе чудесной силе. Но компромисс этот в то же время впервые только и делает возможным универсализм; он есть фактическое господство института как такового и благочестивая уверенность в его неотразимой внутренней чудодейственности. Личные свершения и поступки, сколько бы ни подчеркивалась порой их важность, а то и императивность, остаются все же чем-то второстепенным; главное – это объективное достояние Церкви и его универсально признанное господство; о прочем говорится: *et cetera adjiciuntur vobis* (а остальное приложится). Важно, по сути, то, что все индивиды могут в принципе подпасть под действие этих целительных сил; такое положение толкает Церковь к установлению своего господства над всем обществом и насильственному включению каждого члена общества в сферу своего влияния; но с другой стороны, прочность достигнутого Церковью статуса все-таки по-прежнему как-никак зависит от того, распространяется ли реально это действие на всех индивидов. Она – великая воспитательница народов, которая, как и всякий наставник, умеет делать различия между разными ступенями зрелости, и цель ее достигается лишь в ходе постепенного прилаживания и принаравливания.

В противоположность этому институциональному принципу объективного организма секта представляет собой *добровольную общность*, к которой примыкают с сознательным намерением. Так что в этом случае все упирается в действительную

145

личную ответственность и соучастие; каждый причастен данной общности в качестве ее самостоятельного члена; связь между членами секты не опосредуется общим достоянием, но непосредственно реализуется в личной жизненной позиции. В секту не попадают с рождения, но вступают на основании сознательного обращения; крещение младенцев, которое и в самом деле не с самого начала присутствовало в христианской обрядности, почти всегда вызывает у сектантов активное неодобрение. Доброта и благочестие для члена секты – не результат преподавания нравственности через Таинства, но его глубоко личное достижение; вот почему рано или поздно его критика неизменно обращается на само понятие Таинства. Индивидуализм не расшатывает, а скорей уж укрепляет общность, так как именно в достижениях всей общности сказывается оправданность каждого входящего в нее индивида. Но это естественным образом теснее смыкает границы общности, делает ее более ограниченной и при том, что все силы поглощаются работой, направленной на утверждение именно этой общности и занятие ее какойто особой деятельностью, означает ее индифференциацию среди других форм общности, возникших из мирских интересов; а также, с другой стороны, – привлечение всякого рода мирских интересов в узкие рамки и масштабы собственной области, насколько данная общность вообще способна их воспринять. А то, что не может быть включено ни в этот круг интересов секты, ни в библейский идеал, – просто отбрасывается и избегается. Поэтому секта не воспитывает народы и массы, но собирает элиту призванных и резко противопоставляет ее миру. Если она и подтверждает свою приверженность христианскому универсализму, то известен он ей, как и Евангелию, лишь в эсхатологической форме: вот почему в конечном счете сектантство повсюду вдыхает новую жизнь в библейскую эсхатологию. При этом как бы сама собой разумеется большая склонность сектантов к “аскетическим” жизни и мышлению, даже если на это не указывает никакой новозаветный прообраз.

Занятие индивида, входящего в отгородившуюся от мира общность, заключается именно в поддержании определенного жизненного уклада, отличающегося практической суровостью и не подверженного никаким влияниям культурных интересов, чисто религиозного. Но тогда это какой-то иной вид аскезы, и отсюда объясняется его уже отмеченное выше отличие от церковной идеи аскезы. Такая аскеза – не героическое достижение какого-то особого состояния, по сути своей ограничивающееся единичными случаями, не умерщвление чувственности ради поддержания более высокого религиозного подъема духа, но просто – в старом библейском смысле – чужение мира, ограничение минимумом мирских радостей и предельное напряжение царящей внутри секты атмосферы любви. И если секта как тип христианской идеи уходит корнями в проповедь Христову, то и аскеза ее – это аскеза первоначального христианства и Нагорной проповеди, а не созерцательный аскетизм Церкви, жестче и страшнее предуказанного Иисусом, хотя, в сущности, это лишь воспроизведение буквально понятого отношения к миру самого Иисуса. Сосредоточение на личной ответственности и социологическая привязка к некоему практическому идеалу требуют предельной строгости требований, предъявляемых к члену секты, и воздержания от контактов с объединениями иного рода. Это не популяризация или универсализация какого-то идеала, удерживаемого Церковью лишь для особых ситуаций и состояний. Церковный идеал аскезы вообще невозможно представить себе в качестве элемента универсальной морали: его сущность неразрывно связана с исключительным и героическим. Аскетический идеал секты, напротив, само собой разумеется выступает для всех достижимым и всем предписанным идеалом, который по своему определению объединяет общность вместо того, чтобы разобщать ее, а по своему содержанию также может быть реализован всеми, кто входит в круг призванных.

146

Итак, речь действительно идет о двух различных социологических типах, причем совершенно безразлично, что в реальности они могут иногда переходить один в другой. Если мы захотим отказаться от выражений “Церковь” и “секта”, но обозначим – а такая терминология сама по себе целесообразна – все социологические образования, возникающие по монотеистически-универсалистски-религиозным мотивам, как церкви, тогда нам следовало бы провести различие между церквами институциональными и добровольными. Название не суть важно. Главное – то, что оба эти типа находятся в русле Евангелия и лишь вместе способны до конца исчерпать все его социологические эффекты, а тем самым, непрямым образом, – и свои собственные социальные, всегда привязанные к религиозной организации последствия. Церковь на самом деле не является простым отпадением от Евангелия, каким бы ни было сильное впечатление, что это именно так, каким бы резким ни казалось противоречие между иерархией и Таинством, с одной стороны, и проповедью Христовой – с другой. Ведь там, где Евангелие воспринимается в первую очередь как дар, даяние и благодать и в рисуемом верой образе Христа предстает неким божественным основанием, где внутренняя свобода духа, в противоположность всевозможным человеческим делам и затеям, переживается как самая суть Христова послания, а величественное равнодушие к мирским вещам тоже ощущается в смысле внутренней духовной независимости при обращении христианского чувства вовне, – там институт Церкви будет рассматриваться в качестве естественного продолжения и превращения Евангелия.

В то же время, со своим безусловным универсализмом, Церковь руководствуется все-таки основным порывом, содержавшимся в евангельской проповеди, только эта последняя предоставила решение всех вопросов, касавшихся возможности и осуществления своих призывов, тому времени, когда чудесным образом наступит тысячелетнее царство, тогда как Церкви, работающей в миру и историческом времени, пришлось здесь же устраиваться и организовываться, идя при этом на неизбежные компромиссы. Но, с другой стороны, и секта – не просто одностороннее упрощение всего комплекса элементов церковной жизни, но непосредственное продолжение евангельской идеи. Только в ней обретают свою полную значимость радикальный индивидуализм и идея любви, только она инстинктивно строит определенную общность на их основании и именно благодаря им достигает небывалой прочности субъективной, внутренне обусловленной приверженности секте, заменяющей чисто внешнюю принадлежность институту. И именно благодаря этому секта остается привержена изначальному радикализму идеала в его противопоставленности миру и коренному требованию личной ответственности, в рамках которой и она сама может восприниматься в качестве дела благодати: однако она подчеркивает субъективную реализацию, обретение благодати, а не объективную гарантированность ее наличия. Секта живет не чудом прошлого и не чудодейственностью института, но вечно обновляющимся чудом настоящего и субъективной действительностью личной ответственности. Церковь исходит из апостольской вести о Христе, сидящем одесную Отца, и веры в Христа-Спасителя, в которые трансформировалась евангельская Благая весть; в этом объективное достояние Церкви, которое еще больше объективируется ею в ее основанном на Таинствах и иерархии строении. Эти моменты позволяют возвести Церковь к учению ап. Павла, где уже ясно сказываются зачатки идеи Таинства, хотя присущий им пневматический энтузиазм и настойчивое требование личной святости нового человека – весьма чуждые Церкви элементы. Секта же, напротив, исходит из проповеди и примера Иисуса, из субъективных достижений апостолов, их образцовой жизни, прожитой в бедности, и соединяет проповеданный Евангелием религиозный индивидуализм с религиозным товариществом, в рамках которого не рукоположение и традиция, но религиозное достоинство и сила основывают службу,

которая поэтому может быть всецело доверена непосвященным, не имеющим священного сана. Справляя Таинства, Церковь не зависит от личного достоинства священников, секта же

выказывает недоверие к церковным Таинствам, доверяет их проведение непосвященным, ставит их в зависимость от религиозного достоинства служителя, а то и вовсе устраняет; сектантский индивидуализм влечет к непосредственному общению индивида с Богом и потому довольно часто заменяет церковное учение о Таинствах на древнехристианское учение о св. Духе и энтузиазме. У Церкви есть священники и Таинства, она правит миром, отчего мир включается в управление Церковью; секта представляет собой светское христианство, независимое от мира и потому склонное к аскезе и мистике. И ту, и другую основывают коренные импульсы Евангелия. Оно содержит идею объективного священного достояния, преподаваемого богопознанием и божественным откровением: в ходе развития этой идеи Евангелие стало Церковью.

Но содержит оно и идею абсолютно личной религии и абсолютно личностной общности: ее разработка привела к обращению Евангелия в секту. Проповедь Иисуса, чей взгляд устремлен вперед, прозревая грядущее светопреставление и тысячелетнее царство, которая собирает и объединяет решительных приверженцев, а миру и детям его бросает более чем резкий отказ, – проповедь эта идет в последнем направлении, к секте. Апостольская вера, обращенная лицом назад, к чуду Спасения и личности Иисуса, и живущая силами своего вознесшегося на небеса Господа, которая имеет под собой что-то уже готовое и объективное, в чем верующие сходятся и могут отдохнуть, – вера эта, стало быть, идет в направлении к Церкви. Новый Завет есть формообразующий фактор как Церкви, так и секты. Он обладал таким воздействием с самого начала. Однако Церковь получила фору – и великую мировую миссию. Лишь после досконального завершения объективации в Церкви, эта чрезмерность объективации вызвала ответную реакцию сектообразующей тенденции. И если осуществление первой тенденции связано с феодальным обществом раннего средневековья, то вторая находится в связи с социальными изменениями и новообразованиями городской культуры в эпоху высокого и позднего средневековья, когда происходит субъективация и сосредоточение масс в городах вкупе с обратным эффектом этой урбанизации на сельское население и аристократию.

5. МОНАШЕСТВО В ВОСТОЧНОМ И ЗАПАДНОМ ОБЩЕСТВЕ

*А. Гарнак**

Греко-восточное христианство и монашество

Греко-восточное христианство таит в себе один элемент, который способен был в течение столетий оказывать известное сопротивление совместному действию традиционализма, интеллектуализма и ритуализма и, пожалуй, кое-где борется с ним еще и в наше время. Я говорю о монашестве. На вопрос о том, кто является христианином в высшем смысле этого слова, Христос, каким его представляют себе греки, дает ответ: это – монах. Кто соблюдает молчание и воздерживается от всего оскверняющего, – кто бежит не только от мира, но и от мирской церкви, кто избегает не только ложных учений, но и суесловия об истинном учении, – кто проводит жизнь в посте, созерцании и непоколебимом чаянии светлого сияния

* *Гарнак А.* Сущность христианства. Шестнадцать лекций, читанных студентам факультетов в зимний семестр 1899-1900 гг. в Берлинском Университете. СПб., 1907. С. 175-76, 177.

148

божества, которое откроется его очам, – кто придает ценность только покою и размышлению о вечном, – кто хочет от жизни только смерти, – у кого из такого совершенного самоотречения и такой чистоты вытекает милосердие, – тот есть христианин. Для него потеряли свою безусловную необходимость и церковь, и уделяемое ею освящение. Для него не существует всей освященной церковью мирской жизни. Эти аспекты дали церкви столько мощи и глубины религиозного переживания и были до такой степени преисполнены божественности, так неустанно стремились воплотить в себе черты образа Христова, что мы

несомненно можем сказать: вот – живая религия, и религия не недостойная имени Христа... Только монашество могло быть ферментом этой мирской церкви и противовесом традиционализму и рационализму, какие жили и живут еще теперь в греческой церкви. В монашестве были еще возможны свобода, самостоятельность и живой религиозный опыт: здесь сохранилось сознание, что в области религии ценно лишь внутреннее переживание. К сожалению, однако, ценная противоположность, существовавшая в данной отрасли христианства между мирскою церковью и монашеством почти совершенно исчезла; от благотворного влияния монашества остались едва заметные следы. Мало того, что мирская церковь подчинила монашество своей власти и дисциплине; мирской характер церкви проник в особенно сильной степени даже в самые монастыри.

Монашество в западном обществе*

Развитие монашества на Западе протекало совершенно иначе. Достаточно одного взгляда на его историю, чтобы тотчас понять, сколь существенно различие. Во-первых, монашество здесь действительно имело *историю*, и во-вторых – монашество здесь также *делало* историю, историю церковную и историю мира. Оно не стоит здесь просто рядом с церковью, застыв в неподвижной аскезе и мистических спекуляциях, нет – оно находится в средоточии церкви, наряду с папством оно является во всех областях движущим фактором западно-католической истории церкви. Можно описывать восточное христианство с четвертого столетия и до сего дня, не испытывая при этом особой нужды в том, чтобы называть какие-то имена; оно выдвинуло мало индивидуальностей. История западного монашества – это история личностей и характеров.

Римский католицизм демонстрирует нам в своем развитии целую цепь продолжающихся животворных реформ, и каждая реформа обусловлена новой ступенью развития монашества. Основание бенедиктинского ордена в VI столетии, клюнийская реформа церкви в XI, появление нищенствующих орденов в XIII, учреждение Общества Иисуса в XVI столетии – вот четыре краеугольных камня истории западного монашества, они же – краеугольные камни истории западного католицизма. Это монашество следует рассматривать как первостепенный фактор церковного и культурного развития Западной Европы.

I

В десятом столетии казалось, что монашество в Западной Европе уже сыграло свою роль; казалось, монастырям – за исключением некоторых женских монастырей – угрожает смертельная опасность, о которой на Востоке и не подозревали, быть поглощенными миром, миром низменным, над которым они ни на волосок не возвышались. В X столетии папство, церковь, монашество казались одинаково пришедшими в упадок.

* *Harnack A. Das Mönchtum. Seine Ideale und seine Geschichte. 4 Aufl. Giessen, 1895, S. 35-36, 44-62 / Пер. В.И. Гараджа.*

149

И вот уже во второй раз в церкви началось движение, еще одно возвышение монашества. На этот раз оно пришло из Франции. Монастырь в Клюни, основанный в X в., стал инициатором той великой реформы церкви, которая пробудила к жизни Западную Европу в XI столетии. Начатая монахами, она сначала была поддержана благочестивыми и умными князьями и епископами вопреки обмирщенному папству, пока ее не поддержал великий Гильдебранд, выступивший в ее защиту против князей и обмирщенного духовенства. Запад обязан ей подлинной реформацией церкви, только не Евангелической, а католической. Что было целью этого нового движения? Прежде всего возрождение прежней дисциплины, истинного отречения от мира и благочестия в самих монастырях; и далее, во-первых, подчинение всего светского духовенства монашеству, а во-вторых – господство духовенства, направляемого монашеством, в мирском обществе, над князьями и нациями. Великая реформа клюнийских монахов и власти папства предстала первоначально как действенная попытка подчинить жизнь всего духовенства монашеским порядкам. В этом движении западное монашество впервые выступило с решительным притязанием представлять

подлинно христианский порядок жизни всех совершеннолетних верующих и получить признание этой цели. Западное христианство должно было поэтому идти путем, на котором оно вновь и вновь вступало в контакт с обмирщенной церковью, потому что не могло отказаться от своего притязания определять цели *всего* христианства в целом и служить церкви.

Свобода, к которой это движение стремилось, была при всех колебаниях не только свободой индивида от мира, но и свободой христианства в его служении Богу в мире. В нем выражено понимание того, что внутри церкви возможен лишь *один* идеал жизни и лишь *одна* нравственность, обязательные поэтому для всех настоящих христиан. Если монашество есть действительно высшая форма христианства, то это значит, что его зрелые последователи подчиняются монашеским правилам дисциплины, а незрелые – по средневековым понятиям это все миряне – по крайней мере обязаны повиноваться. Такова была главная идея Ключни и его великого папы. Отсюда – строгое соблюдение celibата для клира, отсюда борьба против обмирщения духовных лиц, прежде всего – против симонии, отсюда монашеская дисциплина священников.

А что же политическое господство над миром? Его с этой точки зрения можно рассматривать как суррогат на то время и поскольку еще не достигнута истинная христианизация мира. Здесь начинается уже различие между монашеством и реформированной обмирщенной церковью. Идею Гильдебранда и наиболее серьезных его приверженцев можно представить таким образом, что ее отличают лишь нюансы, и однако эти нюансы ведут к противоположным программам. С самого начала раздавались голоса, даже среди безусловных почитателей папы, о том, что следует удовольствоваться реформой нравов и заботой о набожности; церкви не подобает править таким образом и с помощью таких средств, которые использует государство. Они требовали действительного возврата к апостолической жизни, возрождения первоначального облика церкви. Было бы неправильно рассматривать эти стремления монашества как желание вернуться на ступень греческой церкви и выйти за рамки западного католицизма: нет – эти монахи имели в виду некую позитивную программу: *христианская жизнь всего христианства в целом*. Однако в то время как в духе старой традиции им мерещилась супранатуральная вновь возрожденная империя, от осуществления которой на земле они не отказывались, они испытывали почти неодолимое недоверие к тому суррогату, который римский епископ горячо поддерживал и к которому стремился. В этом недоверии заключалось отвращение по отношению ко всему тому в церкви, что напоминало о государственных и правовых порядках. В той же мере понятно отталкивание западного монашества от публичного правового порядка и государства как характерная его

150

черта, в какой очевидно и то, почему оно еще отсутствует у греческих аскетов. Но в XI в. покорность церкви и ее руководителям была достаточно велика, чтобы дело могло прийти к конфликту между реформированным духовенством и монашеством. В таинстве исповеди церковь располагала сильнейшим средством привязывать к себе также и монашество. С запятнанной совестью и сломленным мужеством многие покорились планам монашеского папы. Из тишины монастырей он вырвал как раз тех, кто больше всего предпочитал всю свою жизнь посвятить Богу. Он знал, что только *тот* монах заставит себя помогать миру, который покинул его и хотел от него освободиться. Бегство от мира на службе покоряющей мир церкви: такова удивительная задача, которую Григорий разрешил на следующие полтора столетия. Однако его и реформистских епископов цели при всей их связи с политикой были также духовными. Только в качестве таковых могли они захватить и зажечь массы, зажечь на борьбу с обмирщением духовенства в Верхней Италии, против симонистских князей по всей Европе. Новый религиозный энтузиазм воодушевлял народы Западной Европы, и в особенности – романские. Одушевление, энтузиазм крестовых походов были непосредственным результатом монашеского реформационного движения XI столетия. Религиозный подъем, который пережила Европа, выразился в нем наиболее полно. На земле

должно быть установлено господство церкви. Такова была идея властвующего над миром кляунийского монаха, предшествовавшая крестовым походам. И из священной земли, из освященных мест они воспринимали новую или до тех пор редко встречавшуюся форму христианской набожности, погруженную в страдания и мученический путь Христа.

Негативная аскеза получает позитивную форму и новую позитивную цель: слиться воедино с Икупителем во внутренней любви и совершенном подражании Личностный элемент, действующий от сердца к сердцу, начинает оживлять до тех пор непривлекательное и бесцельное стремление к самоотречению и пробуждать дремлющую субъективность. И монашество также получило внутренний стимул и пошло на подъем, хотя на первых порах, конечно, только в отдельных немногих индивидах. Большое число новых орденов, которые были основаны одновременно и именно во Франции, свидетельствовали об общем подъеме. Тогда возникли ордена картезианцев, цистерцианцев, кармелитов и многие другие. Однако появление их в таком большом числе лишь доказывает, что монашество в союзе с мирской церковью неизбежно теряет себя. Каждый новый орден пытался вернуть монашество к его первоначальной строгости аскезы; однако его подчинение мирской церкви быстро приводило к тому, что церковь устанавливала свой порядок и начинала использовать орден в своих целях.

Иллюзиями оказывались ожидания того, что орден восстановит первоначальное монашество, когда уже в момент своего учреждения он включал в программу подчинение епископам и таким образом заранее отказывался от решения своей главной задачи в церкви и для церкви – спасения душ. В XII столетии зависимость христианства, и тем самым монашества также, от церкви была еще совершенно наивной, противоречие между действительным обликом церкви и Евангелием, которое она проповедывала, хотя и ощущалось, но вновь и вновь подавлялось, и критика притязаний и состояния церкви была еще недейственной. Достаточно назвать только одно имя – Бернара Клервосского, чтобы как в зеркале отразились и все величие этой второй монашеской реформы церкви, и в то же время вся ее ограниченность и иллюзии. Тот же самый монах, который в тиши своей монастырской кельи произносил новые слова обожания, преданности, вручая свою душу “жениху”, который проповедовал бегство церкви от мира, взывал к папе, что тот на престоле Петра призван к служению, а не господству, был одновременно во власти всех иерархических предрассудков своего времени и сам проводил политику господствующей в мире церкви. Однако монашество в эту эпоху потому и смогло сделать для

151

церкви так много, что оно шло с ней. Церковь действительно была реформирована; однако эта реформа привела в конечном счете к усилению мирской власти церкви и тем самым – ее обмирщению. Таков был удивительный и в то же время понятный результат. Областью, в которой мирская церковь и монашество постоянно были заодно, была борьба против любых притязаний мирян, в особенности князей, на прерогативы церкви. Западное монашество воспринимало это как “освобождение от мира” и потому поддерживало церковь в этой борьбе. Лишь приняв это во внимание можно понять, каким образом один и тот же человек мог одновременно быть настоящим монахом и князем церкви, как мог он обманывать себя и других относительно конечных целей этой борьбы с государством, или не сознавать их.

II

Пришла новая пора, которой старые понятия больше уже не отвечали. Церковь достигла политического господства в мире; она либо подчинила себе императоров и старый государственный порядок, либо была близка к победе над ними. Цели и результаты огромных усилий церкви в XI и XII столетиях стали явью. Однако теперь пришли в движение миряне и нации. Они стремились освободиться от опеки церковной иерархии. В социальных движениях, в религиозном сектанстве, в набожных объединениях, которые не довольствовались официальным благочестием, в стремлении князей и наций самостоятельно решать свои проблемы, возвестила о себе новая эпоха. На протяжении столетия еще церкви

удавалось сдерживать этот натиск. Она поддержала в это время новый подъем монашества, выразившийся в создании нищенствующих орденов.

Образ источника нежность и любовь чудесного святого из Ассизи излучает сияние в истории Средневековья. Однако мы здесь не задаемся вопросом, каким он был, но – к чему он стремился, призывая служить богу и своим братьям. Прежде всего: он хотел возобновить жизнь апостола, следуя идеалу бедности и проповеди Евангелия. Эта проповедь должна была пробудить в христианстве дух покаяния и сделать христианство таким на самом деле, каким оно уже было в силу обладания святыми таинствами. Должно было образоваться объединение братьев, которые подобно апостолам не владели ничем, кроме раскаяния, веры и любви, у которых не должно было быть никакой другой цели, кроме служения и спасения душ. Святой Франциск не говорил определенно, насколько широким должно быть это объединение. Он не был политиком и не стремился установить свою власть. Но что еще могло бы помочь внявшим проповеди раскаяния бедных братьев действительно стать другими, кроме вновь повторяющейся деятельности служащих и проповедующих странствующих братьев? Для них святой Франциск сам установил определенные и твердые правила. Никто в отдельности, равно как и объединение тех, кто соединился для истинно христианской жизни, не должны были иметь какого бы то ни было имущества. “Иди и продай все, что у тебя есть”. Жизнь в Боге, страдание с его Сыном, любовь к его созданиям – человеку и всей твари, служение вплоть до самопожертвования, богатство души, у которой есть только Спаситель – вот Евангелие святого Франциска. Если был человек, осуществивший в своей жизни то, что он проповедывал, то этим человеком был Франциск. И – это характерная черта этого западного движения – усиленная аскеза, религия сердца и упования, и на этот раз не увела своих последователей в пустыню и отшельничество, наоборот: христианство, весь мир, были побеждены этим новым и все же старым христианством покаяния, отречения и любви. Христианский мир – в начале XIII столетия это понятие приобрело совсем иной объем, нежели в VI и в XI вв. Не только потому, что расширился географический горизонт Запада, но в большей степени потому, что маленькие люди и рядовой человек были теперь включены в этот мир, стали

152

его составной частью. Западное монашество до конца XII столетия все еще было по своей сути аристократическим институтом. Права монастырей в большинстве случаев обуславливались высоким происхождением их обитателей. Монастырские школы, как правило, предназначались только для благородных. Неотесанному и обыкновенному люду монастырь был так же чужд, как господский замок. Не было популярных орденов и очень мало – популярных монахов. Святой Франциск не разрушил стены благородных монастырских замков, но поставил рядом с ними хижины для бедных и богатых. Так он вернул народу Евангелие, которое до той поры оставалось достоянием только священников и таинств. Однако святой из Ассизи был покорнейшим сыном церкви и папы. Его труды были служением церкви. Так, он первый дал монашеству – ибо монашеством стало против его воли основанное им братство – задание перед христианством как целым, но пребывающим в лоне церкви: забота о церкви есть забота о спасении. Ключи и его монахи ограничивали свою реформу духовной сферой.

Можно сказать без преувеличения: он хотел не новый монашеский орден основать – он хотел изменить мир; он должен был стать прекрасным садом, населенным людьми с богом в сердце, следующими Христу и ни в чем не испытывающими нужды. Любовь дала ему широкий горизонт; фантазия его не была чрезмерной, но не позволяла строгой аскезе сделать его ограниченным: его воля служить церкви и христианству до конца оставалась сильной и энергичной, хотя он с болью видел как церковь корректирует и обуживает его творение. Сотни тысяч устремлялись за ним. Но что значили тысячи, когда речь шла о миллионах? Образование наряду с собственно монашеским орденом так называемого братства терциариев является, с одной стороны, показателем того, что его Евангелие не может быть, конечно,

осуществлено в человеческом обществе без компромиссов. С другой стороны, все же, это – блестящее подтверждение глубины воздействия францисканской проповеди.

Терциарии сохраняли свою мирскую профессию, они оставались в браке и со своим имуществом; однако они насколько возможно приспособлялись к монашеской жизни, воздерживались от участия в общественной деятельности, принятия ее задач и обязанностей, они посвящали себя, насколько могли, аскезе и благочестивым делам. Этот институт, возникший без какого бы то ни было “основателя”, служит убедительным доказательством универсального характера францисканского движения. Секты шли в его русле, однако, братство оставалось верным церкви. Да, оно возбуждало интерес мирян к жизни и таинствам *церкви*; медленно зрела мысль, что искренне послушный церкви и внутренне благочестивый *мирянин* имеет право участвовать в высших благах, передаваемых церковью. Представление о двоякой, различной по своим ценностям нравственности, могло на этой основе превратиться в другое, более терпимое по своему характеру представление о морали, только по виду различающейся: *активная* христианская жизнь может быть равноценна созерцательной; последняя есть только более прямой путь к спасению.

По-новому понимаемая набожность, основанная на обращении души к Христу, вышла из Ассизи и завоевала место в церкви. Это была религиозная индивидуальность и свобода, пробужденные к жизни; христианство как религия бедности и любви должно было обрести свои права в противостоянии упадку морали и политики. Лучшие из средневековых церковных гимнов, наиболее действенные проповеди дал францисканский орден и родственные ему доминиканцы. Они дали также новый толчок развитию искусства и науки. Все самые значительные схоласты XIII столетия, Фома Аквинский, Бонавентура, Альберт были из нищенствующих монахов. Прекраснейшие полотна старой итальянской школы были инспирированы новым духом, духом погружения в страдания Христа, блаженной печали и надмирной силы. Данте, Джотто, а также и Таулер, и Бертольд Регенсбургский – все они жили в своих христианских чувствах, мыслях и творениях религиозными идеями нищенств

153

вующих орденов. Однако – что еще важнее – эти монахи снисходили к народным массам и к индивиду. У них были глаза, чтобы видеть их страдания, и уши услышать их жалобы. Они жили с народом, они ему проповедывали на его языке и приносили ему понятное утешение. То, чего до тех пор не могли дать таинства и *культ*, – *уверенность в спасении*, – имела целью создать мистика орденов; создать не игнорируя церковных средств благодати. Глаза должны были научиться видеть Спасителя, душа должна была исполняться мира благодаря чувственному восприятию его присутствия. Но “теология”, которая здесь возникала, возвещала уже религиозную свободу и блаженство души, воспаряющей над миром и созерцающей своего бога. Хотя эти идеи не означали еще начала Реформации, они все же прокладывали к ней путь.

С помощью нищенствующих орденов, которые она поставила себе на службу, церковь смогла в тринадцатом столетии достичь вершины своего могущества. Она вернула себе сердца своей паствы; но в то же время, благодаря деятельности монахов, она упрочила и привела в прекрасное состояние свои позиции в обладании мирскими благами, в науке, искусстве и праве. Именно тогда был создан корпус канонического права, которое регулировало все отношения в жизни с точки зрения господствующей в мире церкви и служащей церкви аскезы. Оно не действует сегодня в цивилизованных государствах, но его идеи еще сохраняют влияние. В гораздо большей степени еще и сегодня философия, теология, а также социальная политика, зависят от того образа мышления, который в XIII столетии нищенствующими орденами был доведен до виртуозного выражения в великих схоластических системах. Кроме того, благодаря нищенствующим монахам церкви удалось взять верх над сектантскими движениями, увлекшими мирян. С яростным рвением они подавили в XIII столетии еретические, но вместе с ними Евангелические движения, проявления свободного духа. И здесь они делали общее дело с господствующей в мире церковью, церковью политики и меча; да, они стали прямо-таки особенно выделяемым

отрядом папского духовенства, получившим высшие привилегии. Повсюду они проникли в церковное руководство и в дела по спасению души. В нищенствующих орденах римское папство получало оружие, с помощью которого оно прочнее привязало к папскому престолу национальные церкви разных стран и ограничило самостоятельность епископов. Тем самым они в значительной степени способствовали романизации католической церкви в Европе, а также оказали влияние на старые структуры, которые возникли на основе бенедиктинских правил. Однако они также быстро обмирщились, как и другие ордена до них. Союз с мирской церковью и в этом случае оказался для монашества губительным. С самого начала эта связь – Франциск должен был покориться этому как неотвратимой судьбе – была очень прочной, и тем быстрее началось крушение. То, что должно было возвышать их над миром, – бедность, – стало причиной специфической формы обмирщения для тех, кто больше не хотел воспринимать ее всерьез. Они оказались вынужденными спекулировать на грубости, суевериях и косности масс, и сами стали грубыми, подверженными суевериям, и косными.

Между тем высокий идеал, который святой Франциск дал христианству, не мог пройти бесследно и исчезнуть, не потрясая до основания основанный им орден и церковь. Когда одна партия в ордене выступила за смягчение строгих правил бедности, другая, сохранившая верность Мастеру, встала на их защиту. Когда папы поддержали первых, критика непримирившихся обратилась против папства и обмирщенной церкви. Уже давно в монашеской среде раздавались обвинения церкви в том, что она погрязла в земных заботах. Но эти обвинения были разрозненными и всегда подавлялись. Борьба церкви против государства и его притязаний до тех пор постоянно воспринималась монашеством позитивно, в программе церкви оно видело как бы начало осуществления и их целей также. Однако теперь усиливается

154

влияние идеи, которая до тех пор дремала в монашестве и всегда подавлялась. Союз с церковью и папством был разрушен: ожила древняя апокалиптическая идея; папская церковь предстала как Вавилон, как царство Антихриста, извратившее истинное христианство, христианство отречения и бедности. Вся история предстала вдруг в свете невиданной измены, папа теперь уже не преемник Петра, но наследник Константина. Было безнадежно пытаться повернуть церковь к истокам. Спасти могло только новое Откровение Духа, и взгляды обратились к будущему вечному Евангелию христианского совершенства. Всеми средствами церковь подавляла это опасное движение; она объявила ересь учение францисканцев о бедности Христа и апостолов и потребовала от францисканцев подчинения.

Результатом стала ожесточенная борьба. Христианство оказалось свидетелем нового спектакля: господствующая в мире церковь – в борьбе против доктрины бегства от мира, доктрины, ставшей агрессивной. С мужеством людей, все принеших в жертву, спиритуалы проповедывали папе и епископам бедность и продолжали свою проповедь на костре. Победоносно и оставаясь неизменной до конца XIV в. церковь вела борьбу с доктриной бедности. И все же в конце Средних веков дремлющая, но всегда сохраняющаяся в скрытом виде, противоположность между целями церкви и целями монашества вышла наружу в ужасном кризисе. Но монашество было побеждено. Основание нищенствующих орденов было последней великой попыткой монашества, предпринятой в Средние века, осуществить свои идеалы в самой церкви взятой в целом и в то же время не разрывая с историей и основоположениями этой церкви. Однако дальнейшее развитие францисканского ордена оказалось противоречивым. Одно направление, с самого начала, отказавшись от своего первоначального идеала, полностью само подчинилось церкви и вскоре оказалось обмирщенным. Другое пыталось спасти свой идеал, усиливая и обостряя его, противопоставляя себя церкви, и исчерпало себя в фанатическом движении мечтательного духа, пока оно не заглохло.

Трагизм этого развития привел в конце концов, или же может быть, с других позиций, был снят, когда отдельные представители этого эмансипировавшегося от церкви ордена в поисках спасения обратились к государству и в противоположность больше не признаваемым, или

признаваемым лишь частично, притязаниям церкви на власть защищали, отстаивали самостоятельность государства и его порядков. Францисканцы обосновывали в XIV столетии штауфеновское учение о государстве. Западное монашество, как учит этому такое удивительное преобразование, оказалось неспособным длительное время существовать без тесной связи с социальной властью. Они сами обратились к государству, когда от них отказалась церковь. Однако это движение было лишь преходящим, временным. В XV столетии в ордене, полностью подчинившемся церкви, воцарилась тишина смерти; бессильные попытки реформы не породили новую жизнь. В эпоху Ренессанса монашество – за вычетом немногих достойных уважения исключений – само навлекло на себя осуждение за праздность и бесполезность. И тем не менее новая культура, носители которой частенько обрушивали всю свою язвительность на невежественный, рабски-покорный и ханжеский монашеский люд, не была вовсе чужда аскетическому идеалу. Вновь и вновь возникал образ мудрого и набожного человека, находящего наслаждение в созерцании неба, но в то же время не отвергающего мира в мирном отстранении от повседневной суеты, человека, который ни в чем не нуждается, потому что в духе своем он обладает всем. Предпринимались также попытки восстановить этот идеал в традиционных формах монастырской жизни, и не везде они терпели провал. Но лишь одиночкам удавалось объединить монашеские правила со штудированием Цицерона или Платона и преуспеть и в том, и в другом. Сведущий о мире ученый, вдохновляемый стоической невозмутимостью или францисканской непритязательностью за письменным столом, был тем не менее монахом, и цер

155

ковь, несмотря на все классические и нравоучительные диссертации, оставалась какой она была. Бедные, как и в те дни, пока святой Франциск не показал путь, искали уверенность в своем спасении в набожности и энтузиастических объединениях всякого рода, которые временами действительно бывали полезны и использовались церковью, но одновременно представляли для нее постоянную опасность.

III

Что еще оставалось? Какие новые формы монашества после всех этих попыток еще были возможны? Никакие или самое большее – еще только одна, которая на самом деле не является чем-то совсем особым и все же оказалась последним и в известном смысле аутентичным словом западного монашества. Оставалась еще возможность с самого начала устранить связь между аскезой и служением церкви, то, что западные монахи всегда имели в виду как высшую цель, но всегда с колебаниями. Оставалась возможность, вместо того чтобы пытаться аскетическое объединение основывать на связи с церковной тенденцией, создать организацию, не имеющую другой цели помимо поддержания и распространения господства церкви. Слава открытия этой возможности и постижения данного урока истории принадлежит испанцу Игнатию Лойола. Его творение – орден иезуитов, который он противопоставил Реформации, – уже не является монашеским в прежнем смысле слова, больше того – он возник именно как протест против монашества Антония и Франциска. Правда, орден иезуитов оснащен полным набором правил старых орденов; но его отличает такой высший принцип, ему присущий, который в глазах прежних представлялся сомнительным в качестве цели или с отвращением принимался как уступка давлению обстоятельств. В иезуитском ордене всякая аскеза, всякий уход из мира – только средство достижения цели. Отрешение от мира допускается лишь настолько, насколько оно помогает подчинить мир, установить в нем *политическое господство* церкви, ибо провозглашенной целью было господство церкви над миром, ее мирская власть. Религиозную фантазию, образование и необразованность, блеск и нищету, политику и наивность – все этот орден использовал для достижения *единственной* цели, которой он себя посвятил. В нем западно-католическая церковь одновременно нейтрализовала монашество и придало ему направление, благодаря которому ее цели стали и его целями. Но даже и этот орден не является только лишь орудием умудренного, расчетливого рассудка. Он возник как продукт высокого одушевления, энтузиазма, но энтузиазма исходящего от церкви, которая уже устранила для

себя возможность Евангелической реформации и решила сохраниться в *том облике*, который придали ей мирская мудрость и политика на пути ее долгой истории,

С другой стороны, орден иезуитов – последнее и аутентичное слово западного монашества. Его возникновение и его сущность лежат на той линии, которую мы проследили от Бенедикта до клюнийцев, и от них – к нищенствующим орденам. Он разрешил проблемы, которые эти последние решить не смогли, и достиг целей, у которых он стремились. Он породил новую форму набожности, благочестия и придал ему своеобразную форму выражения и методичности, предложенную всему католическому христианству и на него действительно повлиявшую. Он пробудил у мирян интерес к церкви и сделал доступной им свою мистику, в чем им до тех пор было отказано. Он пронизал всю жизнь церкви во всех областях ее действительности и поднял верующих на ноги для папы. Однако орден не мог только преследовать самостоятельные задачи в служении церкви, он всегда сознавал определенную свою самостоятельность по отношению к ней. Подобно тому как он нередко корректировал политику пап в соответствии с программными целями папства, так он верховенствует сегодня со своим христианством, своим фантастически

156

чувственным культом, своей политической моралью в церкви. Он никогда не был мертвым орудием в руках церкви и никогда, подобно прежним орденам, не опускался до положения чего-то незначительного. Этот орден никогда не превращался в институт церкви, скорее церковь подпала под господство иезуитов. Монашество на самом деле одержало победу над западной обмирщенной церковью.

Монашество победило – но какое монашество? Не монашество святого Франциска, но такое, которое приняло программу обмирщенной церкви и тем самым опустошило себя и отказалось от своей сущности. Аскеза и отречение от мира превратились здесь в политические формы и инструменты; чувственная мистика и дипломатия заняли место простодушного благочестия и нравственной дисциплины. Это монашество не имело другого способа осязаемо обосновать свою подлинность, кроме противопоставления себя государству и его культуре, а также невысокой оценки индивида. При главенстве ордена иезуитов церковь претерпела специфическое и окончательное обмирщение: она противопоставила миру, истории и культуре *свое* овладение миром по образцу Средневековья. Она стремится упрочить сознание своей “надмирности” главным образом путем противостояния культуре Возрождения и Реформации; однако она черпает свою силу из слабостей и недостатков этой культуры и ошибок ее защитников.

Если негативное отношение церкви к современному государству считать выражением обращенности свойственного ей образа мысли к “иному миру”, то монашество действительно победило в ней; но если посмотреть на то, каким образом церковь сегодня утверждает это отношение, являющееся по своему существу обмирщением, то именно иезуитское монашество должно нести за это ответственность. Другие ордена в качестве исторического фактора сегодня вряд ли можно принимать во внимание. Общество Иисуса оказало влияние на все старые и новые ордена практически без исключения. Возвращаются ли они, подобно траппистам к восточной традиции молчания, или подобно египетским монахам высказывают недоверие даже по отношению к положениям церковной науки и против нее усердствуют, ведут ли существование поделенное между миром и аскезой и в социальной помощи, а также спасении отдельных людей даже делают нечто имеющее значение, – церковноисторическим фактором они больше не являются. Их место заняли иезуиты и “конгрегации”, эти эластичные и гибкие изобретения, в которых дух ордена иезуитов связан с потребностями и институтами современного общества. Конгрегации, направляемые в духе Общества Иисуса, работающие в том же самом духе бесчисленные “свободные” католические объединения, мирские и духовные, свободные или “привязанные” смотря по потребности, все это в действительности и есть современное католическое монашество.

В западной церкви, выдвинувшей свои моральные и политические цели, монашество в его первоначальном виде и его идеалы лишь спорадически, время от времени достигали успеха.

Как скоро оно решилось принять участие в решении мирских задач церкви, оно в этом соединении с церковью должно было трансформироваться, поскольку церковь понимала свободу от мира в мирской, *политической* реакции против культуры и истории, которая неизбежно вела к *обмирщению* церкви. Монашество на Востоке сохранило свою самостоятельность ценой стагнации, западное сохранило действенность, однако оказалось внутренне опустошенным. На Востоке оно разбилось потому, что пренебрегло нравственными задачами для мирской жизни, на Западе – поскольку подчинилось церкви, которая поставила религию и нравственность на службу политике. Однако и там, и тут именно церковь сама вызвала к жизни монашество и начертала его идеалы. Поэтому и на Востоке так же, как на Западе, после долгих колебаний и тяжких кризисов монашество, наконец, стало хранителем церковных обычаев и стражем церковного эмпиризма. Его первоначальные цели превратились, таким образом, в свою противоположность.

157

6. СОЦИАЛЬНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ИНСТИТУТОВ

Л. Леви-Брюль*

Когда мы описываем опыт, среди которого действует первобытное мышление, как отличный от нашего, то дело идет о мире, складывающемся из их коллективных представлений. С точки зрения действия они перемещаются в пространстве подобно нам (и подобно животным), они достигают своих целей при помощи орудий, употребление которых предполагает действительную связь между причинами и следствиями, и если бы они не сообразовались с этой объективной связью подобно нам (и животным), они тотчас же погибли бы. Но как раз, что их делает людьми, это то, что общественная группа не удовлетворяется тем, что действует для того, чтобы жить. Всякий индивид имеет о той реальности, среди которой он живет или действует, представление тесно связанное со структурой данной группы.

Первобытное мышление, как и наше, интересуется причинами происходящего, однако оно ищет их в совершенно ином направлении. Оно живет в мире, где всегда действуют или готовы к действию бесчисленные, вездесущие тайные силы. Как мы уже видели, всякий факт, даже наименее странный, принимается сейчас же за проявление одной или нескольких таких сил. Пусть польет дождь в такой момент, когда поля нуждаются во влаге, и первобытный человек не сомневается, что это произошло потому, что предки и местные духи получили удовлетворение и таким образом засвидетельствовали свою благосклонность. Если продолжительная засуха сжигает урожай и губит скот, то это произошло, может быть, от того, что нарушено какое-нибудь табу или что какой-нибудь предок, который счел себя униженным, требует умилоствления. Точно так же никогда никакое предприятие не может иметь удачу без содействия невидимых сил. Первобытный человек не отправится на охоту или рыбную ловлю, не пустится в поход, не примется за обработку поля или постройку жилища, если при этом не будет благоприятных предзнаменований, если мистические хранители социальной группы не обещали формально своей помощи, если самые животные, на которых собираются охотиться, не дали своего согласия, если охотничьи и рыболовные снаряды не освящены и не осенены магической силой и т.д. Одним словом, видимый мир и невидимый едины, и события видимого мира в каждый момент зависят от сил невидимого. Этим и объясняется то место, которое занимают в жизни первобытных людей сны, предзнаменования, гадания в тысяче разных форм, жертвоприношения, заклинания, ритуальные церемонии, магия. Этим и объясняется привычка первобытных людей пренебрегать тем, что мы называем естественными причинами, и устремлять все внимание на мистическую причину, которая одна будто бы и является действительной. Пусть человек

заболел какой-нибудь органической болезнью, пусть его ужалила змея, пусть его раздавило при падении дерево, пусть его сожрал тигр или крокодил, первобытное мышление причину усмотрит не в болезни, не в змее, не в дереве, не в тигре, или крокодиле: если данный человек погиб, то это произошло, несомненно, потому, что некий колдун “приговорил” и “предал” его. Дерево, животное явились здесь лишь орудиями. Другое орудие могло бы выполнить ту же роль, что и это. Все эти орудия являются, так сказать, взаимозаменяемыми и зависящими от той невидимой силы, которая их употребляет.

Для направленного таким образом сознания не существует чисто физического

* *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление // Хрестоматия по истории психологии. Период открытого кризиса (начало 10-х годов – середина 30-х годов XX в.) / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. М., 1980. С. 250-256.

158

акта. Никакой вопрос, относящийся к явлениям природы, не ставится для него так, как для нас. Когда мы хотим объяснить какой-нибудь факт, то мы в самой последовательности явлений ищем те условия, которые необходимы и достаточны для данного явления. Когда нам удастся установить эти условия, большего мы и не требуем. Нас удовлетворяет знание закона. Позиция первобытного человека совершенно иная. Он, возможно, и заметил постоянные antecedенты (предшествующие явления) того факта, который его интересует, и для действия, для практики он в высшей степени считается со своими наблюдениями, однако реальную причину он всегда будет искать в мире невидимых сил, по ту сторону того, что мы называем природой, в “метафизике” в буквальном смысле слова. Короче говоря, наши проблемы не являются проблемами для него, а его проблемы чужды нам. Вот почему ломать голову над вопросом, какое разрешение он дает какой-нибудь нашей проблеме, придумывать такое решение и пытаться делать из него выводы, способные объяснить тот или иной первобытный институт, значит устремиться в тупик.

Так, Джеймс Фрэзер считал возможным построить теорию тотемизма на незнании первобытными людьми физиологического процесса зачатия. В связи с этим происходили длительные дискуссии по вопросу о том, как себе представляют первобытные люди процесс воспроизведения у человека, какое представление имеют о беременности члены самых низших обществ. Было бы, однако, бесполезно, быть может, рассмотреть сначала предварительный вопрос о том, ставится ли вообще первобытным мышлением проблема зачатия в такой форме, которая позволила бы указанной дискуссии прийти к какому-нибудь решительному выводу.

Можно смело утверждать, не рискуя впасть в ошибку, что если внимание первобытного мышления при той его ориентации, которую мы установили, направляется на факт зачатия, то оно останавливается не на физиологических условиях этого явления. Знает ли оно эти физиологические условия или оно их не знает в той или иной степени, все равно оно ими пренебрегает, все равно оно ищет причины в другом месте, в мире мистических сил. Для того, чтобы положение здесь могло быть иным, надо было бы, чтобы этот факт в качестве какого-то единичного исключения из всех остальных фактов природы рассматривался первобытным мышлением с точки зрения совершенно иной, чем другие, надо было бы, чтобы в силу какого-то непонятного исключения первобытное мышление в этом случае заняло бы совершенно непривычную позицию и устремилось бы к выяснению вторичных причин. Ничто не дает нам оснований думать, чтобы это было так. Если, на взгляд первобытных людей, ничья смерть не бывает “естественной”, то само собой разумеется, что и рождение по тем же основаниям никогда не является более “естественным”.

Выше мы пытались показать, как первобытное мышление, часто безразличное к противоречию, весьма способно тем не менее избегать противоречия, когда этого требует действие. Точно так же первобытные люди, которые как будто не питают никакого интереса к самым очевидным причинным ассоциациям, отлично умеют ими пользоваться для добывания того, что необходимо, например пищи, того или иного снаряда. Действительно, не существует такого столь низкого общества, у которого не было бы обнаружено какого-

нибудь изобретения, какого-нибудь приема в области производства или искусства, каких-нибудь достойных удивления изделий: пирог, корзин, тканей, украшений и т.д. Те же люди, которые, будучи почти лишенными всего, кажутся находящимися на самом низу культурной лестницы, достигают в производстве известных предметов поразительной точности и тонкости. Австралиец, например, умеет вырезать бумеранг, бушмены и папуасы оказываются художниками в своих рисунках, меланезиец умеет изготовлять остроумнейшие силки для рыб и т.д.

Труды, касающиеся технологии первобытных людей, несомненно, в большей мере помогут нам определить стадии развития их мышления. В настоящее время в

159

силу того, что механизм изобретения, мало изученный для наших обществ, еще менее исследован в отношении первобытных, позволю себе сделать следующее общее замечание. Исключительная ценность некоторых произведений и приемов первобытных людей, столь сильно контрастирующих с грубостью и рудиментарным характером всей остальной их культуры, не является плодом размышлений и рассуждений. Если бы это было не так, то у них не обнаруживалось бы столько расхождений и неувязок, это универсальное орудие должно было бы оказать им ту же службу не один раз. Своего рода интуиция – вот что водило их рукой, интуиция, которая сама руководима изощренным наблюдением объектов, представляющих для первобытных людей особый интерес. Этого достаточно, чтобы идти дальше. Тонкое применение целой совокупности средств, приспособленных к преследуемой цели, не предполагает с необходимостью аналитической деятельности разума или обладания знанием, способным применять анализ и обобщение и применяться к непредвиденным случаям: это может быть просто практической ловкостью, искусностью, которая образовалась и развилась в результате упражнения, которая поддерживалась упражнением, которая может быть сравнена с искусством хорошего бильярдного игрока. Последний, не зная ни единого звука из геометрии и механики, не имея никакой нужды в анализе, может приобрести быструю и уверенную интуицию движения, которое должно быть выполнено или совершено при данном положении шаров.

Такое же объяснение можно было бы дать ловкости и находчивости, которую многие первобытные люди обнаруживают при разных обстоятельствах. Например, по словам фон Марциуса, индейцы самых отсталых племен Бразилии умеют различать все виды и разновидности пальм, имея для каждой породы особое название. Австралийцы распознают отпечатки следов каждого члена своей группы и т.д. Что касается их духовного уровня, то наблюдатели часто с похвалой отзываються о природном красноречии туземцев во многих местах, о богатстве аргументов, которое разворачивается ими в защите своих домогательств и утверждений. Их сказки и пословицы свидетельствуют часто о тонком и изощренном наблюдении, их мифы – о плодovitом, богатом и иногда поэтическом воображении. Все это отмечалось много раз наблюдателями, которые отнюдь не были предубеждены в пользу “дикарей”.

Когда мы видим, таким образом, первобытных людей такими же, а иногда лучшими, чем мы, физиономистами, моралистами, психологами (в практическом значении этих слов), мы с трудом можем поверить, что они в других отношениях могут быть для нас почти неразрешимыми загадками, что глубокие различия отделяют их мышление от нашего. Мы должны, однако, обратить внимание на то, что пункты сходства относятся неизменно к тем формам умственной деятельности, где первобытные люди, как и мы, действуют по прямой интуиции, где имеет место непосредственное восприятие, быстрое и почти мгновенное истолкование того, что воспринимается, когда дело идет, например, о чтении на лице человека чувств, в которых он сам, быть может, не отдает себе отчета, о нахождении слов, которые должны задеть желательную тайную струну в человеке, об уловлении смешной стороны в каком-нибудь действии и положении и т.д. Они руководствуются здесь своего рода нюхом или чутьем. Опыт развивает и уточняет это чутье, оно может сделаться безошибочным, не имея, однако, ничего общего с интеллектуальными операциями в

собственном смысле слова. Когда на сцене появляются эти актуальные операции, то различия между двумя типами мышления выступают столь резко, что появляется искушение преувеличить их. Сбитый с толку наблюдатель, который вчера считал возможным сравнивать разум первобытного человека с разумом всякого другого, ныне готов расценить этот разум как невероятно тупой и признать его неспособным на самое простое рассуждение.

160

Весь корень загадки заключается в мистическом и пралогическом характере первобытного мышления. Сталкиваясь с коллективными представлениями, в которых это мышление выражается с предассоциациями, которые их связывают, с институтами, в которых они объективируются, наше логическое и концептуальное мышление чувствует себя неловко, оказываясь как бы перед чуждой ему и даже враждебной структурой. И действительно, мир, в котором живет первобытное мышление, лишь частично совпадает с нашим.

Черты, свойственные логическому мышлению, столь резко различны от свойств пралогического мышления, что прогресс одного как будто тем самым предполагает регресс другого. У нас появляется искушение заключить, что на грани этого развития, т.е. когда логическое мышление навязет свой закон всем операциям сознания, пралогическое мышление должно будет совершенно исчезнуть. Такое заключение является поспешным и незаконным. Несомненно, чем более привычной и сильной становится логическая дисциплина, тем меньше она терпит противоречия и нелепости, вскрываемые опытом, способные быть доказанными. В этом смысле будет правильным сказать, что чем больше прогрессирует логическая мысль, тем более грозной становится она для представлений, которые, будучи образованы по закону сопричастности, содержат в себе противоречия или выражают предассоциации, несовместимые с опытом. Раньше или позже эти представления должны погибнуть, т.е. распасться. Такая нетерпимость, однако, не является взаимной. Если логическое мышление не терпит противоречия, борется за его уничтожение, едва оно только его заметило, то пралогическое и мистическое мышление, напротив, безразлично к логической дисциплине. Оно не разыскивает противоречия, оно и не избегает его. Самое соседство системы понятий, строго упорядоченной по логическим законам, не оказывает на него никакого действия или действует на него лишь очень мало. Следовательно, логическое мышление никогда не смогло бы сделаться универсальным наследником пралогического мышления. Всегда будут сохраняться коллективные представления, которые выражают интенсивно переживаемую и ощущаемую сопричастность, в которых нельзя будет вскрыть ни логическую противоречивость, ни физическую невозможность. Кроме того, в большом числе случаев они будут сохраняться, и иногда очень долго, вопреки этому обнаружению. Живого внутреннего чувства сопричастности может быть достаточно и даже больше для уравнивания силы логической дисциплины. Таковы суть во всех известных обществах коллективные представления, на которых покоится множество институтов, в особенности многие из этих представлений, которые включают в себя наши моральные и религиозные обряды и обычаи.

Философы, психологи и логики, не применяя сравнительного метода, все допустили один общий постулат. Они взяли в качестве отправной точки своих изысканий человеческое сознание, всегда и всюду одинаковое, т.е. один единственный тип мыслящего субъекта, подчиненного в своих умственных операциях тождественным повсюду психологическим и логическим законам. Различия между институтами и верованиями разных обществ они считали возможным объяснить более или менее ребяческим или неправильным применением этих общих принципов в разных обществах. При такой точке зрения анализа, производимого над собой самим мыслящим субъектом, достаточно было бы для обнаружения законов умственной деятельности, ведь все мыслящие субъекты предполагаются тождественными по своему внутреннему строению.

Но ведь этот постулат несовместим с фактами, которые обнаруживаются сравнительным изучением мышления разных человеческих обществ. Это сравнительное исследование

показывает нам, что мышление низших обществ имеет мистический и пралогический по своему существу характер, что оно направлено иначе, чем наше, что коллективные представления управляются в нем законом сопричастности,

6. Религия и общество. Часть I 161

игнорируя, значит, противоречия, что они, представления эти, соединены между собой ассоциациями и предассоциациями, сбивающими с толку наше логическое мышление.

Это сравнительное исследование освещает нам также и нашу собственную умственную деятельность. Оно приводит нас к познанию того, что логическое единство мыслящего субъекта, которое признается как данное большинством философов, является лишь *disederatum* (чем-то желаемым), но не фактом. Даже в нашем обществе далеко не исчезли еще представления и ассоциации представлений, подчиненные закону сопричастности. Они сохраняются, более или менее независимые, более или менее ущербленные, но неискоренимые, бок о бок с теми представлениями, которые подчиняются логическим законам. Разумение в собственном смысле стремится к логическому единству, оно провозглашает необходимость такого единства. В действительности, однако, наша умственная деятельность является одновременно рациональной и иррациональной. Пралогический и мистический элементы сосуществуют в ней с логическим.

С одной стороны, логическая дисциплина стремится навязать себя всему, что представляется и мыслится. С другой стороны, коллективные представления социальной группы, даже когда они носят чисто пралогический и мистический характер, стремятся сохраниться возможно дольше, подобно религиозным, политическим и т.д. институтам, выражением которых, а в другом смысле и основанием которых они являются. Отсюда и проистекают конфликты мышления столь же трагические, как и конфликты совести. Источником этих конфликтов является борьба между коллективными привычками, более древними и более новыми, различно направленными, которые так же оспаривают друг у друга руководство сознанием, как различные по своему происхождению требования морали раздирают совесть. Именно этим, несомненно, и следовало бы объяснить мнимые битвы разума с самим собой, а также то, что есть реального в антиномиях разума. И если только верно, что наша умственная деятельность является одновременно логической и пралогической, то история религиозных догматов и философских систем может впредь оказаться озаренной новым светом.

7. РЕЛИГИОЗНЫЕ ГРУППЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПЕРЕГРУППИРОВКИ

П. Сорокин*

... Возьмем группу лиц, принадлежащих к одному и тому же государству и к одной и той же религии. Согласно сказанному, мы здесь имеем сложную, государственно-религиозную группу, составленную из кумуляции государственной и религиозной группировок. Если и государственная, и церковная власть дают этим членам одни и те же императивы поведения, если они побуждают индивидов действовать в одном и том же направлении (например, и государство, и церковь призывают их к войне), мы имеем солидарную кумуляцию этих группировок. Если дело обстоит наоборот, если принадлежность к государству требует от его членов повиновения распоряжениям органов государственной власти, а принадлежность тех же лиц к определенной церкви требует от них неповиновения государственной власти (например, приказ папы Григория VII, под страхом отлучения и интердикта требующего от подданных Генриха IV неповиновения последнему, или приказ патриарха Тихона, призывавшего паству к борьбе с большевистской властью) мы имеем антагонистическую кумуляцию двух группировок.

*Сорокин П. Система социологии. Петроград, 1920. Т. 2. С. 241-243, 265-268, 431-435.

Членами такой же антагонистической кумулятивной группы являются большевики, признающие святость обряда венчания. Партия требует от них, чтобы они при вступлении в брак не ходили в церковь и не венчались, принадлежность к религии толкает их в противоположном направлении. В итоге такие лица оказываются в безвыходном положении: их “я” рвется на части противоположными императивами антагонистически скумулировавшихся групп, обручами которых они связаны. Они оказываются в положении лиц между двух зубчатых колес.

Теперь возьмем нейтральную кумуляцию. Классической ее формулой служит евангельское изречение: “воздадите кесарево кесареви, а Божье богу”.

В применении к кумулятивной, религиозно-государственной группе эта формула рисует такое положение дел, где императивы поведения церкви и государства нейтральны, лежат в разных плоскостях и не скрещиваются: церкви нет дела до того, платит ли индивид налоги государству, и обратно, государству не интересно, постится ли, например, индивид в среду и пятницу. Императивы обеих групп не солидарны, но и не антагонистичны. Они не скрещиваются...

Кумуляции типичные и не типичные для различных эпох и стран

... Для прошлых времен, например, для средних веков, типичны такие кумуляции, которые в настоящее время диссоциировались и перестали быть “знамением века”. Так, средние века характеризуются наличием кумулятивной закрытой государственно-религиозной группы. Члены одного государства должны были принадлежать и принадлежали обычно к одной определенной религии, признанной и санкционированной властью, принадлежность к которой была обязательна. За небольшими исключениями подданные государств того времени были связаны двойной связью: государственно-религиозной. Для инаковерующих, “еретиков” не было места под солнцем. Они преследовались и уничтожались.

“Религия есть то, чему государство позволяет верить, суеверие то, чему верить оно запрещает”, так характеризовал положение дела Гоббс.

Для современных государств, провозгласивших принцип свободы совести и равенства религий, такая кумулятивная группа не типична. Сейчас жители одного и того же государства могут принадлежать и фактически принадлежат к различным религиям, вплоть до религии атеизма. Кумуляция религиозной и государственной группировок начинает рассасываться и в значительной мере уже диссоциировалась...

Так называемый кастовый строй характеризуется наличием каст. Каста представляет не что иное, как солидарную, закрытую, наследственную кумулятивную группу, составленную из кумуляции группировок: семейно-родственной + профессиональной + религиозной + объемно-правовой + имущественной + отчасти расовой и языковой, при отсутствии значения группировки государственной. Такова “химическая формула” состава кастовой группы, как типичной для так называемого кастового режима. Подтвердим кратко сказанное. Что для бытия касты никакую роль не играет государственная группировка и политическая организация – это в один голос утверждают почти все исследователи каст. “В Индии нет никакого зародыша государства... Сама идея публичной власти совершенно чужда Индии”.

Что каста в числе своих элементов имеет семейно-родственную группировку это тоже несомненно. По определению Ketkar'a (автор-индус) каста, прежде всего, группа, состоящая из тех, “кто родился в ее пределах от членов касты и включает в себя всех, имеющих такое рождение”, “членам касты неумолимым законом воспрещено жениться на членах иных каст или выходить замуж за пределы своей касты”.

Наряду с семейно-родственной группировкой каста является группировкой

6* 163

религиозной. “Каста – в значительной степени дело религии”. “Касты располагаются по рангу, прикрепляются к своим ранговым местам и удерживаются на них только чувствами набожного уважения” или священного ужаса. “У индусов нет различия *jus* и *fas*. Все поглощено религией”.

“Одной из главных связей членов касты, говорит Ketkar, является религия, делающая их всех учениками браманов”. Сама семья уже представляет религиозный институт.

Далее, каста есть группировка профессиональная и закрытая. Каждая каста имеет свою профессию. Индивид здесь прикреплен к последней, переменить ее он не может, она наследственно передается от отца к сыну, от сына к внуку и т.д. *ad infinitum*. Этот факт опять-таки единогласно подтверждается всеми исследователями. Он настолько бесспорен, что имеются даже работы, пытающиеся сами касты рассматривать, как нечто идентичное с гильдиями и видеть в различии профессий источник происхождения каст.

Такая односторонность, конечно, неверна. Но вместе с тем несомненной является прикрепленность касты к определенной профессии. Сколько каст в Индии, столько и профессий. Сообразно с этим традиционное 4-х членное деление каст, взятое из “Законов Ману”, фактически неверно. Профессий, а соответственно и каст в Индии гораздо больше. Ketkar насчитывает их не менее 3000. То же подтверждают и другие исследователи каст, а равно и статистическое исследование индусского населения.

Далее, каста как семейно + религиозно + профессиональная кумулятивная группа является в то же время и объемно-правовой группой. Профессия неразрывно здесь связана с объемом прав и социальным рангом. Каждая каста имеет свой ранг и свой объем прав. Брамины как представители касты и профессии священников имели максимум прав и привилегий, точно фиксированный в праве и резко отличающийся от объема прав других профессий (каст). За ними шли кшатрии (воины), за воинами – вайсии, за вайсиями – бесправные судры (ремесленники), назначением которых было служение высшим кастам. Словом, здесь профессиональная и объемно-правовая группировки были слиты, были неразрывными.

“Le caste”, определяет Mazzarella, это устойчивые и автономные социальные агрегаты, юридически связанные иерархической связью. Сущность наставлений о них Нарады, Брихаспати и других древних сводов Индии сводится к следующему: 1) существуют четыре основные касты, члены которых называются брахманами, кшатриями, вайсиями и судрами, 2) каждая из предыдущих каст в этом порядке более высока и привилегирована, чем последующая, 3) особенно высоко положение – юридическое и социальное – брахманов, 4) существует узкое соответствие между природой и объемом прав, принадлежащих членам каждой касты, и положением, занимаемым этой кастой в кастовой иерархии.

К этим кумуляциям обычно присоединялась группировка по степени имущества, плюс – в начальный период образования каст, – группировки расовая и языковая. Если теории каст, пытающиеся в каждой касте видеть отдельную расу, неверны, тем не менее есть истина в утверждении, что четыре основные касты законов Ману соответствуют четырем цветам рас, что сама замкнутость касты по крови и бракам произошла не без влияния расового различия и в свою очередь, вела и ведет к созданию особых по расе и биологической конституции типов.

В итоге, как видим, каста представляет сложный социальный монолит, члены которой были связаны рядом перечисленных связей. Пока антагонизм этих группировок не проявился, каждая каста представляла крепкосколоченное тело, члены которого настолько тесно обуславливали взаимное поведение, а каждая каста поведение других каст, что недаром исследователи, в роде Bounge, прямо говорят, что каждая каста является как бы единым телом.

164

Такова каста, как типичная для определенного места и времени кумулятивная группа. По своему составу она отлична и от сословий и гильдий, и цехов, и таких организаций, как организации иезуитов, друидов и др.

Для иных времен и народов – каста не типична. Ее, как определенной кумулятивной группы, мы в иные времена не находим.

Падение кастового режима означало ничто иное, как диссоциацию такой кумуляции, как постепенное разложение слитых в одно целое группировок. Для нашего времени в европейских странах кастовая кумуляция не типична...

Религиозные перегруппировки

Религия человека – социальный костюм, который можно снять и переменить. Если бы этот костюм был чисто идеологическим, то такие верования менялись бы очень часто, ибо верования вообще изменчивы. Но в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях веры человека.

В последних – коренное ядро религии. Верования, догма, – это только вуаль, “идеологическое оправдание” и выражение чувств – эмоций человека. Не важно, чтобы они были логичны, – важно, чтобы вера была горячей. “Логика мало заботит веру (как комплекс чувственно-эмоциональных состояний), последняя в суждениях, ясных по тенденции и смутных по форме, извлекаемых ею из себя самой, ищет только удовлетворения”. Правильно говорит Guignebert. Неважно, если догма будет противоречива. “Живая вера (в силу не логической природы человека) мало смущается трудностями такого рода”. Она примет какую угодно нелепость, если последняя соответствует ее аппетитам. Чувства-эмоции человека или, говоря словами Sumner'a, нравы, формируются под влиянием социальной среды, теснейшим образом с нею связаны, и пока последняя остается в общем одинаковой, одинаковыми остаются и они. А раз так, то малоподвижными будут и догмы, – верования, идеологические формы религии, – ибо нравы, основной уклад социальной жизни, меняются медленно. Этим объясняется сравнительная медленность религиозных перегруппировок: индивиды остаются “абонентами” определенной церкви до тех пор, пока она в своих нравах коренным образом не начинает противоречить их чувственно-эмоциональному состоянию и аппетитам. Противоречие догмы и ортодоксии “логике” не важно; оно играет ничтожную роль.

Обращаясь к данным религиозных перегруппировок, мы видим, что, кроме эпох острой религиозной борьбы, нормальная циркуляция индивидов из религии в религию сравнительно слаба. Основные религиозные группы, особенно крупные, имеют устойчивые объемы. Религия индивида “оказывается результатом не специального решения лица (как например, брак), но лишь последствием предыдущего... исторического развития. Она просто наследуется в данной социальной среде”. (Сын католика становится католиком, православного – православным и т.д.) Сознательные переходы из религии в другую имеют ничтожное значение. (Кроме эпох религиозных движений.) Отсюда понятна устойчивость процентного отношения числа абонентов различных религий. Вариации здесь очень малы.

Иной вывод получится, если взять столетия и тысячелетия. На протяжении их религиозные перегруппировки в виде колебания объема религиозных групп весьма значительны: одни религиозные коллективы исчезают, другие появляются. Причем эти процессы совершаются, подобно государственным перегруппировкам, скачками, резкими колебаниями. Столетиями религиозное расслоение может оставаться почти неизменным. Затем вдруг наступает эпоха кризисов; начинается интенсивное религиозное брожение; индивиды массами начинают перекочевывать из одной религии в другую; одни религиозные группы худеют, иногда исчезают совершенно;

165

другие – появляются и растут с изумительной быстротой (примером таких эпох могут служить первые века распространения христианства, ислам, эпоха реформации или современная эпоха распространения религии социализма и т.д.). Через несколько десятков лет вся картина религиозного строения населения оказывается радикально измененной. Затем снова наступает эпоха “затишья”, продолжающаяся иногда десятки и сотни лет, впредь до нового периода движений. Циркуляция индивидов происходит и в такие периоды, но она относительно ничтожна. Такова схематическая кривая религиозных перегруппировок.

Чем вызывается смена периодов религиозных движений и застоев – не будем здесь касаться. Из вышесказанного ясно, что она стоит в связи с изменением всего социального уклада населения, меняющего его mores, аппетиты, стремления и чувства-эмоции. Она

служит следствием и симптомом этого изменения, с одной стороны, с другой, – новая вера, раз появившись, сама оказывает известное воздействие на это изменение.

Коснемся теперь в двух словах вопроса о будущем религиозного расслоения. Исчезнет ли оно? – Едва ли. Это могло бы быть тогда, когда все люди стали бы членами одной религии. Это маловероятно. История говорит не об уменьшении числа религиозных групп, а напротив, об его увеличении. Религиозная гетерогенность людей не уменьшилась, а скорее возросла. Могло бы религиозное расслоение исчезнуть и в том случае, если бы человек становился все более и более логическим и рационалистическим, т.е. считал бы истинным только то, что проверено опытом, наблюдением и другими методами точной науки. Нет сомнения, что знания (как положения объективно-правильные и проверенные, в отличие от верований, как положений объективно-неверных или непроверенных, частным видом которых служат религиозные верования) растут. Там, где появляются знания, они рано или поздно вытесняют верования и становятся общеобязательными. (Таковы, например, теоремы точных наук; социальные же “науки”, в отличие от естественных, история, экономика, право, психология, социология и т.д. представляют в огромной своей части не знания, а верования, преподносимые в “научнообразной” форме). Но верования, изгнанные из одной сферы, подобно чертям, бегущим от ладана, водворяются в другой. В итоге область их не уменьшается, и человек не становится более логичным.

Меняются только формы верований. Огромная часть умственного багажа современного человечества, не исключая и ученых, состоит не из знаний, а верований, субъективно принимаемых за знания. Мы удивляемся абсурдности верований “первобытного человека”. Будущие поколения будут во многом удивляться нелепости наших верований. Хотя знания и растут, но так как область явлений, куда могут перекочевать верования, бесконечна, то нужно бесконечное время, чтобы уничтожить их абсолютно.

Живучесть верований следует и из теснейшей их связи с аппетитами, с чувствами – эмоциями человека. Если “идеология”, “догма”, “верования” соответствуют и консонируют с ними, то верования будут приняты, привыкнутся и распространятся, будь они нелепыми из нелепых. Успех христианства или ислама, или религии “демократизма”, “социализма”, “монархизма” и т.д., объясняется не тем, что соответственные идеологии “истинны” или “ложны”, а тем, что они соответствовали и соответствуют инстинктам и чувствам – эмоциональным вожелениям их адептов. Отсюда их успех и легкая прививаемость в соответственных группах. Так как трудно допустить, чтобы положение всех индивидов в системе социальных координат или в социальном пространстве стало одинаковым в будущем, то различными будут и их верования, в том числе, и религиозные верования. Вот почему не приходится надеяться на исчезновения религиозного расслоения и в будущем, по крайней мере, в ближайшие столетия.

Более вероятно ослабление антагонизма, вызываемого различием верований. Но и оно может быть подвергнуто сомнению. Различие верований “коммуниста” и “монархиста” теперь, как в прошлом различие верований католика и еретика, вызывает самый острый антагонизм и заставляет разнoverующих без угрызений совести отправлять друг друга на тот свет *ad maiorem gloriam* коммунизма или монархизма. Формы верований изменились, суть их осталась той же. Вот почему даже надежды на ослабление антагонизмов, вызываемых различием верований, далеко не бесспорны. По крайней мере, наблюдаемые сейчас факты говорят о том, что вековая проповедь терпимости чужих мнений и уважения чужих верований не мешала и не мешает тому, чтобы противника отправлять на тот свет, если не под звон колоколов инквизиции, то под аккомпанемент ружейных залпов. Невеселые это *corsi* и *ricorsi*. Но неоспоримые. Приходится их констатировать. Приходится считаться с ними при конструировании всяких приятных и окрыляющих “исторических тенденций”. Тысячу раз они превращались из “несомненных законов” в пустую иллюзию. Чтобы не впасть лишний

раз в ошибку, приходится быть осторожным и воздерживаться от выдачи патентов за будущее.

8. РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС

М. Вебер*

Религия крестьян

Жизнь крестьян настолько связана с природой, настолько зависит от органических процессов и природных явлений, и по своему экономическому характеру сама по себе настолько не предполагает какую бы то ни было систематизацию, что в общем крестьяне только тогда становятся носителями религии, когда им угрожает пролетаризация или порабощение со стороны внутренних (фискальной или помещичьей) или внешних (политических) сил. Как одно, так и другое – сначала угроза извне, а затем столкновение с интересами землевладельцев, которые, как всегда в античности, были одновременно горожанами, – относится, например, к древней религии израильтян.

Древнейшие документы, прежде всего Песнь Деборы, показывают, что борьба, которую вели прежде всего связанные клятвой крестьяне с филистимлянами и живущими в городах ханаанскими землевладельцами, была направлена против сражающихся на железных колесницах, обученных “от юности своей воинов” (как говорится о Голиафе), которые пытались взимать повинности с тех, кто живет на склонах гор, где “течет молоко и мед”. Этих крестьян можно сравнить с союзами этолийцев, самнитов и швейцарцев, с последними особенно и потому, что большой, пересекающей страну торговый путь из Египта к Евфрату создавал ситуацию, сходную с той, которая сложилась в Швейцарии, стране альпийских походов, с ее ранним развитием денежного хозяйства и соприкосновением различных культур. В силу констелляции важных факторов эта борьба, так же, как объединение сословий и эмансипация во времена Моисея, все время возобновлялась под водительством спасителей религии Яхве (машиах, мессии, таких, как Гидеон и других, именуемых “судьями”). Там самым в древнюю религию крестьян была привнесена религиозная прагматика, выходящая за пределы обычных крестьянских культов. В подлинную этическую религию культ Яхве, связанный с социальными

* Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Работы М. Вебера по социологии и религии и идеологии. М., 1985. С. 153-208 / Пер. М.И. Левиной.

167

законами Моисея, превратился только на почве полиса Иерусалима. Правда, и здесь это произошло (о чем свидетельствуют наставления пророков, которые носят социальный характер) также не без влияния социального морализма землевладельцев, направленного против городских магнатов и финансистов, и при постоянном напоминании о социальных предписаниях закона Моисея, требующих установления равенства между сословиями.

Однако религию пророков нельзя рассматривать как продукт специфически крестьянского влияния. В морализме первого и единственного теолога официальной эллинской литературы – Гесиода – типичная судьба плебеев также сыграла известную роль. Но и он, безусловно, не был типичным “крестьянином”. Чем больше развитие культуры ориентировано на крестьянство (на Западе – в Риме, на Дальнем Востоке – в Индии; в Передней Азии – в Египте), тем сильнее этот слой населения влияет на создание традиционных представлений и тем меньшей этической рационализации достигает религия, во всяком случае религия масс. В развитии позднего иудаизма и христианства крестьяне либо вообще не являются носителями рационально-этических религий, либо, играют прямо отрицательную роль (в иудаизме), либо, как в христианстве, являются таковыми лишь в исключительных случаях, и тогда движение принимает коммунистически-революционный характер. Пуританская секта донатистов в

римской Африке, наиболее земледельческой римской провинции, имела, по-видимому, много сторонников в крестьянских кругах, но в древности – это единственный пример такого рода.

Учение таборитов, в той мере, в какой они связаны с крестьянскими кругами, пропаганда “божественного права” в Крестьянской войне в Германии, требования радикально, коммунистически настроенных английских крестьян, и в первую очередь крестьян-сектантов в России, отличаются более или менее ярко выраженными чертами аграрного коммунизма, сложившегося в рамках их совместного пользования землей; они опасаются пролетаризации и выступают против официальной церкви прежде всего потому, что церковь взимает десятину и служит опорой финансовых и земельных властей. Внесение в их программу религиозных требований вообще было возможно только на основе уже сложившейся религии, содержащей специфические обещания, которые могут служить отправными точками для революционного *естественного права* – но об этом в другой связи. Следовательно, это не относится к странам Азии, где сочетание религиозного пророчества с революционным движением (например, в Китае) носит совсем иные черты и не является подлинно крестьянским. Крестьяне очень редко являются носителями какой-либо иной религии, кроме исконной для них, магической. Правда, пророчество Заратустры как будто обращено к крестьянам с их (относительно) рационально упорядоченным сельскохозяйственным трудом (в области земледелия и скотоводства) и направлено против ложных пророков, мучивших животных в религиозных оргиях (вероятно, так же боролся Моисей с одержимостью при отправлении культа, участники которого в исступлении разрывали животных на части). Поскольку парсы считают магически “чистым” только возделанную почву, и, следовательно, полностью богоугодным занятием – лишь земледелие, они, значительно преобразовав первоначальное пророчество и приспособив к повседневности, придали своей религии ярко выраженный земледельческий и по своим социально-этическим определениям специфически антигородской характер. Однако в той мере, в какой пророчество зороастризма само выдвигало экономические требования, оно скорее отражало заинтересованность знати и землевладельцев в крестьянских повинностях, чем интересы самих крестьян. Как правило, крестьяне ограничиваются верой в колдовство, способное воздействовать на погоду, и в анимистическую магию; в сфере этической религиозности они в своем отношении к богу и священнослужителям оставались в рамках строго формалистической этики “do ut des”.

168

Раннее христианство как городская религия

Отношение к крестьянину как к специфически богоугодному и благочестивому человеку – явление чисто современное. За исключением зороастризма и отдельных примеров оппозиции городской культуре и ее последствиям со стороны интеллектуалов, отражающих патриархально-феодальные и пессимистические настроения, это не свойственно ни одной значительной религии спасения в странах Восточной Азии. В индийской, и в наиболее последовательной форме в буддийской, религии спасения крестьянин вызывает подозрение или даже прямое осуждение (изза ахимсы, полного запрещения убивать какое-либо существо). Израильская религия до времени пророков еще в значительной степени является религией крестьян. Напротив, прославление земледелия как богоугодного занятия в годы после вавилонского пленения было реакцией патриархально настроенных групп и литературных кругов на развитие городской культуры. Действительная религиозность уже тогда, а тем более позже, в эпоху фарисеев, носила совсем иной характер.

Для позднеиудейского общинного благочестия понятия “сельский житель” и “безбожник” были тождественны, а тот, кто не жил в городе, считался в политическом и религиозном отношении иудеем второго сорта. Дело в том, что соблюдать законы иудейского ритуала, так же, как буддийского и индуистского, крестьянин просто не мог. Практические последствия иудаистской теологии в период вавилонского пленения, а особенно талмудистская теология раввинов, затрудняли занятие сельским хозяйством. Еще в наше время сионистское заселение Палестины столкнулось с непреодолимой трудностью в виде субботнего года, и восточно-

европейским раввинам (отличавшимся меньшей ригористичностью, чем ортодоксы Германии) пришлось разработать особое освобождение от такого установления ввиду того, что этот акт угоден богу. В раннем христианстве язычник именуется просто сельским жителем (paganus). Еще в официальных доктринах средневековой церкви (у Фомы Аквинского) крестьянин рассматривается как христианин более низкого ранга; во всяком случае по отношению к нему проявляется известное пренебрежение.

Религиозное прославление крестьянина и уверенность в его особом благочестии продукт совсем недавнего времени. Это характерно для лютеранства (в отличие от кальвинизма), большинства протестантских сект и современной религиозности в России, находящейся под влиянием славянофилов, т.е. для всех церковных сообществ, которые своей организацией особенно тесно связаны с авторитарными интересами князей и знати и зависят от них. Для модернизированного лютеранства (позиция Лютера была иной) главной была борьба против интеллектуалистического рационализма и политического либерализма, а для религиозной крестьянской идеологии славянофилов – сверх того и борьба против капитализма и современного социализма; прославление же русского сектанства “народниками” объединяло в себе антирационалистический протест интеллектуалов с восстанием пролетаризированного крестьянства против служащей интересам господствующих классов бюрократической церкви, причем обоим этим компонентам социальной борьбы придавался религиозный ореол.

Таким образом, во всех случаях большую роль играет реакция, вызванная развитием современного рационализма. Носителями которого считаются города. Напротив, в прошлом города рассматривались как сосредоточие благочестия. В XVII в. Бакстер видел в том, что ткачи Киддерминстера связаны с Лондоном (благодаря развитию домашних промыслов), путь к усилению их благочестия. Действительно, раннехристианская религия – религия городская, и значение христианства растет, как убедительно показал Гарнак, при прочих равных условиях вместе с ростом города. В средние века верность церковному учению, как и религиозность сектан

169

тов, прежде всего возникала в городах. Совершенно невозможно себе представить, что организованная религиозная община, подобно той, которая сформировалась в раннем христианстве, могла возникнуть вне городской (“городской” – в западном смысле) жизни. Ибо раннехристианская община предполагает наличие ряда явлений, таких, как разрушение границ между родами, понятие должности, восприятие общин как “института”, служащего объективным целям корпоративного образования, которое она в свою очередь усиливает, а впоследствии способствует его рецепции в городах европейского средневековья. Все эти концепции были полностью разработаны на почве средиземноморской культуры, сначала греческой, затем окончательно в римском праве. Но и специфические качества христианства как этической религии спасения и личного благочестия обрели соответствующую почву в городе, где они все время давали новые ростки в противовес попыткам ритуалистического, магического и формалистического преобразования, которые поддерживали обладавшие перевесом сил феодальные власти.

Рыцарская вера

Военная знать и вообще все феодальные власти обычно нелегко становятся носителями рациональной религиозной этики. Жизнь воина не располагает ни к мысли о благом провидении, ни к следованию систематическим этическим требованиям надмирного бога. Такие понятия, как “грех” и “спасение”, религиозное “смирение” не только далеки от чувства собственного достоинства представителей всех господствующих политических слоев, и прежде всего военной знати, но даже оскорбляют его. Принять религию, оперирующую понятиями, подчиниться пророку или священнослужителю должно представляться неблагородным и недостойным как прославленному в военных действиях герою, так и знатному человеку, независимо от того, принадлежит ли он к римской аристократии эпохи Тацита или к конфуцианским мандаринам. Внутреннее принятие смерти и иррациональность человеческой судьбы для воина – дело повседневности, а шансы и события посюстороннего

бытия настолько заполняют его жизнь, что он неохотно принимает религию и не требует от нее ничего, кроме защиты от злых сил, а также церемоний, адекватных его сословному достоинству и являющихся компонентами сословной конвенциональности, впрочем, и молитвы о победе или счастливом пребывании после смерти на небесах с другими героями. Как уже указывалось в другой связи, образованный грек всегда оставался воином, во всяком случае мыслил себя таковым. Простая анимистическая вера, которая не определяла характер потустороннего существования, а в конце концов и вообще перестала ставить вопрос о его наличии, исходя из того, что самое ничтожное земное существование следует предпочесть положению царя в Гадесе, была присуща эллинам вплоть до полной утраты ими политической автономии; лишь мистерии с их представлением посредством определенного ритуала средств для улучшения судьбы в этом мире и в мире ином, а радикально – лишь общинная религиозность орфиков с их учением о переселении душ вышла за узкие пределы первоначальной веры. В периоды сильного пророчества или реформаторского подъема знать также, причем достаточно часто, вступает на путь пророческой, этической религии, поскольку эта религия срывает все классовые и сословные перегородки, а также потому, что именно в знати сконцентрирована светская образованность. Однако как только пророческая религия обретает повседневный характер, знать выходит из состава представителей религии. Примером могут служить уже конфликты на синодах гугенотов во время религиозных войн во Франции, в частности несогласия по этическим вопросам с таким вождем, как Конде. Шотландская знать, так же, как английская и французская, вскоре почти полно

170

стью отвергла кальвинистскую религию, в которой она, или во всяком случае многие ее слои, вначале играла значительную роль.

Пророческая религия соответствует рыцарскому сословному достоинству в тех случаях, когда она адресует свои обещания *борцу за веру*. Такая концепция предполагает существование единого бога и нравственную порочность не верующих в него, его врагов, чьи обезнаказанные проступки вызывают его справедливый гнев. Поэтому эта концепция отсутствует в античности на Западе и во всех религиях Азии, кроме зороастризма. Но и в нем еще нет непосредственной связи между борьбой с неверием и обетованиями религии. Она появляется только в исламе. Преддверием к этому и, вероятно, образцом были обещания иудейского бога своему народу, так, как их понял и перетолковал Мухаммед, после того как он из благочестивого главы религиозной общины в Мекке превратился в подеста ЯтрибМедины и окончательно был отвергнут иудеями в качестве пророка. Войны израильтян во главе со спасателями, которым помогал Яхве, вошли в традицию как “священные” войны. Священная война, т.е. война во имя бога с целью покарать святотатство, и ее цель – полное уничтожение врагов со всем их имуществом, не чужды античности, в частности грекам. Но специфической чертой иудейских войн было то, что народ Яхве, его община, утверждает среди врагов его престиж. После того как Яхве стал универсальным богом, пророками и авторами псалмов была создана новая интерпретация его обещаний: теперь речь уже идет не о владении обетованной землей, а о возвышении Израиля в качестве народа Яхве над всеми народами, которые когда-нибудь будут вынуждены служить Яхве, и лежать у ног Израиля. Мухаммед вывел из этого требование религиозной войны вплоть до подчинения неверных политической власти и экономическому господству верующих в Аллаха. Уничтожение побежденных, если они исповедуют книжную религию, не требуется, – напротив, уже в финансовом отношении полезно сохранить им жизнь. Лишь христианская война за веру проходит под девизом Августина “*coge intrare*” (“Заставь войти” (в истинную веру) – лат.): перед неверными или еретиками стоит выбор – обращение или смерть. Мусульманская война за веру была предприятием, рассчитанным на удовлетворение интересов феодалов посредством захвата земель в еще большей и явной мере, чем действия крестоносцев, которым, впрочем, папа Урбан II не преминул очень отчетливо объяснить, что экспансия на восток необходима для обеспечения ленами их потомков.

В турецком праве участие в религиозной войне также являлось важным преимуществом, которое принималось во внимание при пожаловании земель сипахам. Воздаяния, обещанные в исламе участникам священной войны (помимо ожидаемого господства над другими народами), в частности представление о мусульманском рае для тех, кто падет в сражении, столь же далеки от подлинного обещания, как Валгалла или рай, в который попадают индийские кшатрии, павшие на войне, или герой, который, увидев сына своего сына, умирает, будучи насыщен жизнью, и наконец любой другой рай, обещанный за военные подвиги. Те элементы раннего ислама, которые придавали ему характер этической религии спасения, значительно отступали на второй план, пока ислам оставался по существу религией войны. Это же относится к религиозности связанных обетом безбрачия рыцарей средневековых орденов, особенно к ордену тамплиеров, близких по своему характеру военным орденам мусульман и возникших в крестовых походах против них; к сформировавшейся из соединения идей ислама со строго пацифистским индуизмом религии индийских сикхов, идеалом которых в результате преследований стала непримиримая война; наконец, к воинственным японским монахам, временно обладавшим политической значимостью, – все это лишь формально связано с “религией спасения”. Даже формальная ортодоксия названных религий вызывает сомнение в своей подлинности.

171

Бюрократия и религия

Если военное сословие в виде рыцарства почти всегда занимает отрицательную позицию по отношению к религии спасения и общинной религиозности, то в постоянной армии, т.е. бюрократически организованном профессиональном войске, с офицерским составом дело обстоит несколько иначе. В Китае военные, как и представители любой другой профессии имеют своего бога, героя, канонизированного государством. Решительная поддержка иконоборцев византийской армией объясняется не пуританскими принципами, а сложившейся под влиянием ислама позицией солдат, рекрутируемых из провинций. В римской армии эпохи Принципата с II в., прежде всего (но не только) среди центурионов, т.е. младших офицеров, претендовавших на особое государственное обеспечение, значительную роль наряду с другими культами, которых мы здесь касаться не будем, играла религия Митры с ее потусторонними чаяниями, соперничавшая по своему влиянию с христианством. Однако подлинно этические требования мистерий бога Митры незначительны и выражены в самой общей форме: это – ритуалистическая религия чистоты, в противоположность христианству чисто мужская (женщины не допускаются); религия с иерархическим делением на ступени посвящений и ранги, причем в отличие от христианства она не исключает участия в других культах и мистериях, что действительно было довольно обычным явлением. Именно поэтому ей покровительствовали императоры, начиная с Коммода, первым принявшего посвящение (наподобие того, как раньше вступали в масонскую ложу прусские короли), и до ее последнего ревностного последователя – Юлиана. Наряду с посюсторонними обещаниями, которые и здесь сочетались с надеждой на потустороннее воздаяние, в притягательности этого культа для офицеров известную роль играл магически-сакраментальный характер дарования благодати и иерархическое продвижение в процессе посвящения.

Те же свойства этого культа способствовали его распространению и популярности среди *чиновников* вне армии. Впрочем, в этой сфере вообще всегда ощущалась склонность к специфической религиозности, связанной с надеждой на спасение. Примером могут служить чиновники-пиетисты в Германии (свидетельство того, что в Германии представителями буржуазно-аскетического благочестия со специфически “буржуазным” образом жизни были только чиновники, а не предприниматели) и, правда, реже встречающиеся, действительно “набожные” русские генералы XVIII-XIX вв. Однако, как правило, это не характерно для отношения к религии господствующей бюрократии. Она является носителем, с одной стороны, трезвого рационализма, с другой – идеала дисциплины и “порядка” как абсолютного мерила ценности. Обычно бюрократию характеризует глубокое презрение ко всякой

иррациональной религии и вместе с тем сознание ее необходимости для сохранения послушания. Такова была в древности позиция римских чиновников. Такова и позиция государственной и военной бюрократии в наши дни. Специфическое отношение бюрократии к религиозным вопросам нашло свое классическое выражение в конфуцианстве: полное отсутствие какой-либо “потребности в спасении” и вообще во всех потусторонних обоснованиях этики, которая заменяется оппортунистически-утилитарным по своему содержанию, но эстетически облагороженным учением бюрократического сословного конвенционализма; устранение всякой эмоциональной и иррациональной религиозности, выходящей за пределы традиционной веры в духов, верность культу предков и сыновнему долгу в качестве общей основы субординации; “дистанция по отношению к духам”, чье магическое воздействие посвященный чиновник презирает, суеверный же выполняет необходимые требования, примерно так, как у нас спириты. Но все же они относятся к вере в духов с пренебрежением и равнодушием, предоставляя ей действовать в

172

качестве народной религии, и все они внешне почитают ее как часть своих конвенционально-сословных обязанностей в той мере, в какой это находит свое выражение в признанных государством рамках. Сохранение значения магии, в частности культа предков, гарантирующих послушание масс, позволило здесь бюрократии полностью предотвратить самостоятельное церковное развитие и возникновение какой бы то ни было общинной религиозности. Европейская бюрократия, разделяющая в общем подобное презрение ко всякой религиозности, вынуждена официально проявлять уважение к церковной религии, чтобы сохранять власть над массами.

Различия внутри “буржуазной” религии

Если в отношении к религии обоих, как правило, наиболее привилегированных слоев общества, знати и бюрократии, при достаточно сильных различиях все-таки проявляются родственные тенденции, то в собственно “бюргерских” слоях в этой сфере наблюдаются сильнейшие контрасты, причем совершенно независимо от существующих внутри этих слоев весьма значительных противоречий. Так, “купцы” могут входить в самый привилегированный слой общества, подобно античному патрициату, но могут быть и париями, подобно бродячим торговцам; могут обладать привилегиями, но не допускаться в общество знати и чиновничества, могут вообще не иметь привилегий или более того характеризоваться уничижительными признаками, но при этом обладать значительной силой, как римские “всадники”, греческие метеки, средневековые торговцы, затем финансисты и крупные купцы в Вавилоне, торговцы в Китае и Индии, наконец, “буржуазия” начала нового времени.

Отношение торгового патрициата к религии независимо от разницы в положении во все времена полно своеобразных контрастов. Его энергичная посюсторонняя деятельность уже сама по себе не располагает к пророческой или этической религиозности. Крупные купцы античности и средневековья занимаются специфическим, непостоянным “случайным промыслом”, снабжают капиталом не имеющих средств дельцов, совершающих дальние торговые операции; в историческое время – это либо знатные земледельцы, живущие в городах и разбогатевшие благодаря такого рода операциям, либо, наоборот, торговцы, которые приобрели земельную собственность с намерением войти в среду аристократии. К ним следует также отнести представителей капиталистических кругов, ориентирующихся в своей деятельности на государственные поставки и кредит государству, а также на финансирование колониальных предприятий, – явление, распространенное во все исторические эпохи. Все эти слои никогда не были носителями этической религии или религии спасения на стадии ее возникновения. Чем привилегированнее положение купечества, тем меньше склонность к потусторонней религии. Религия знатной плутократии торговых городов Финикии носит чисто посюсторонний характер, и, насколько нам известно, совершенно лишена пророческих черт. Вместе с тем, однако, интенсивность религиозности и страх перед богами, которым приданы весьма мрачные черты, очень значительны.

Древнегреческая военная знать, занимавшаяся отчасти пиратством, отчасти торговлей, оставила нам в “Одиссее” (где достаточно отчетливо проступает неуважение к богам) свидетельство своего отношения к религии. Даосский бог богатства, который почитается в общем всеми китайскими купцами, лишен этических свойств и носит чисто магический характер. Культ эллинского бога Плутона, преимущественно бога земледельческого богатства, составлял часть элевсинских мистерий, которые не предъявляли этических требований, если не рассматривать в качестве таковых ритуальную чистоту и непричастность к пролитию крови. Август в характерной для него политической манере пытался

173

посредством учреждения статуса августалов использовать вольноотпущенников с их значительным капиталом как опору культа императора: какая-либо особая для этого слоя направленность религиозных интересов не прослеживается. В Индии та часть купечества, которая исповедовала индуистскую религию, в частности банкиры, вышедшие из древних кругов государственного капитализма – финансистов или крупного купечества, – принадлежит в своем большинстве к секте последователей Валлабхи; в их эротически окрашенный культ Кришны и Радхи входят трапезы во славу спасителя, которые носят характер своего рода рафинированных пиршеств. Крупные купцы в средневековых городах гвельфов, например цех Калимала, оставались в своей политике добрыми папистами, что не мешало им нарушать церковный запрет ростовщичества средствами, подчас походившими на издевательство. Знатные представители крупного купечества протестантской Голландии были в качестве ремонстрантов реальными политиками в религиозной сфере и являлись главными противниками этического ригоризма кальвинистов. Отношение крупных купцов и финансистов к религии в значительной степени отличается и всегда отличалось скепсисом и равнодушием.

Этим легко объяснимым явлениям противостоит, однако, то обстоятельство, что в прошлом образование капитала или, вернее, постоянное рациональное использование капитала для получения прибыли (причем использование его в промышленности, т.е. специфически современным способом), безусловно, часто было связано с рациональной общинной религиозностью этих слоев. Уже в торговой сфере Индии существует деление (географическое): с одной стороны, последователи ригористической (особенно в силу ее безусловного требования правды) религии Заратустры, которая остается этической даже при ее модернизации, когда требуемая ритуалом чистота интерпретируется как гигиенические предписания (парсы), и которая, следуя своей хозяйственной морали, признавала вначале богоугодным занятием только земледелие и решительно отвергала все виды городских промыслов; с другой – последователи джайнизма, наиболее аскетического религиозного направления Индии, и упомянутые уже последователи Валлабхи (их учение, несмотря на антирациональный характер культа, можно рассматривать как учение о спасении, конституированное в виде религии общины). Я не могу утверждать, что религия мусульманских купцов большей частью является религией дервишей, но это вполне вероятно. Что касается этической, рациональной религии иудейской общины, то она уже в древности была религией торговцев и финансистов. В меньшей, но довольно значительной степени и средневековая религия христианских еретических и сектантских или близких к сектантству общин являлись если не религией торговцев, то безусловно религией городских слоев, и тем в большей степени, чем сильнее был выражен этически рациональный характер.

Но теснее всего, правда различным образом, были связаны с экономическим, рациональным, а где это было возможно, с капиталистическим развитием, все формы аскетического протестантизма и сектанства Западной и Восточной Европы: последователи Цвингли, кальвинисты, реформаты, меннониты, квакеры, пиетисты реформаторского и (в меньшей мере) лютеранского толка, методисты, а также сектанты схизматиков, еретиков и прежде всего рационально благочестивые секты в России, а среди них в первую очередь штундисты и скопцы. Причем склонность примкнуть к религиозной общине этически религиозного характера проявляется обычно тем сильнее, чем большее расстояние отделяет

нас от тех слоев, которые были носителями преимущественно политически обусловленного капитализма, существовавшего со времен Хаммурапи повсюду, где практиковались откуп налогов, выгодные подряды на поставки государству, война, пиратство, ростовщичество и колонизация, – и чем ближе мы оказываемся к тем слоям, которые являются носителями современного, рационального предпринимательского хозяйства, т.е. к

174

слоям, чьей деятельности присущи черты буржуазной экономики (в том смысле, который мы поясним позже).

Одного существования “капитализма” любого типа совершенно недостаточно, чтобы создать единую этику, не говоря уже об этической религиозной общине. Сам по себе капитализм действует не однозначно. Пока мы оставляем в стороне характер каузальной связи между рациональной религиозной этикой и особым типом торгового рационализма там, где эта связь существует, и устанавливаем только следующее: между экономическим рационализмом, с одной стороны, и известными типами этически ригористической религиозности, которую мы подробнее охарактеризуем в дальнейшем, – с другой, наблюдается избирательное сродство. Оно лишь изредка встречается вне сферы экономического рационализма, следовательно, вне Запада. Внутри же этой сферы оно выступает со всей отчетливостью, и чем больше мы приближаемся к классическим носителям экономического рационализма, тем это становится очевиднее.

Нетипичные религиозные верования мелкой буржуазии

Как только мы отходим от социально или экономически привилегированных слоев общества, религиозные верования становятся все менее типичными. В мелком бюргерстве, особенно среди ремесленников, сосуществуют величайшие противоположности: кастовое табу и магическая или мистагогическая религия как сакраментального, так и оргастического типа в Индии, анимизм в Китае, религия дервишей в исламе, боговдохновенно-энтузиастическая религия общин в раннем христианстве, особенно в Восточной Римской империи, страх перед демонами наряду с дионисийскими оргиями в античной Греции, фарисейская верность закону среди жителей больших иудейских городов в древности, по существу своему идолопоклонническое христианство наряду с религиозными сектами всех видов в средние века и все разновидности протестантизма в начале нового времени – таковы величайшие контрасты, которые вообще только можно себе представить. Специфической религией ремесленников было, впрочем, с самого начала раннее христианство. Их спаситель – городской ремесленник, их миссионеры – странствующие ремесленники, величайший из них – странствующий ремесленник, выделяющий холст для шатров, уже настолько чуждый сельским занятиям, что в одном из своих посланий уподобляет подобие из области окулировки в обратном смысле; наконец, их общины, как мы уже видели, в древности определенно городские по своему характеру, рекрутируются преимущественно из ремесленников, свободных и несвободных. В средние века мелкое бюргерство также является наиболее благочестивым, если и не всегда наиболее ортодоксальным слоем общества.

И в христианстве среди мелкого бюргерства были как будто равномерно представлены самые различные религиозные течения: как античное боговдохновенное изгоняющее духов пророчество, строго ортодоксальная (церковная) религиозность и нищенствующие монахи, так и различные виды религиозных сект, например, долгое время вызывавший подозрения в ереси орден гумилиатов, баптистские учения всех оттенков, а также различные типы реформированной церкви, в том числе и лютеранская. Следовательно, мы обнаруживаем здесь пестроту и многообразие, которые доказывают хотя бы то, что однозначной экономической обусловленности религии ремесленников никогда не было. Тем не менее очевидно, что в отличие от крестьянства здесь очень отчетливо проявляется явная склонность как к общинной религиозности, так и к религии спасения и, наконец, к рациональной этической религии; надо лишь иметь в виду, что и эта противоположность очень далека от однозначности и определенности – например, сферой распространения баптистских религиозных общин были вначале преимущественно сельские местности (Фрислан

дия), а свое социально-революционное выражение баптизм получил в городе (Мюнстер).

То обстоятельство, что именно на Западе общинная религиозность обычно связана со средним и мелким бюргерством, естественным образом объясняется тем, что в западном городе в известной степени теряют свое значение кровно-родственные связи, в частности внутриродовые. Замену им индивид находит не только в профессиональных объединениях, которые на Западе, как и повсюду, носят культовый характер (хотя уже не связанный с табу), но и в свободно создаваемых религиозных сообществах. Однако этот факт определяется не экономическим своеобразием городской жизни как таковой; напротив, очень часто, как легко можно обнаружить, каузальная связь бывает обратной. В Китае особое значение культа предков и экзогамии рода способствуют длительному сохранению связи городского жителя с родом и деревней, откуда он происходит. В Индии кастовое табу затрудняет возникновение сотериологической общинной религиозности или во всяком случае ограничивает ее значение как в поселениях городского типа, так и в сельской местности. В обеих странах, как мы видели, из-за этих моментов городу превратиться в “общину” было значительно труднее, чем деревне. Все же мелкое бюргерство по экономическим причинам, связанные с его образом жизни, действительно проявляет сильную склонность к рациональной, этической религии повсюду, где существуют условия для ее возникновения.

Религия ремесленников

При сравнении жизни мелкого бюргера, в частности ремесленника и торговца, с жизнью крестьянина сразу бросается в глаза, что он значительно меньше связан с природой, чем сельский житель, и что магическое воздействие на иррациональные силы природы не может иметь для него такого же значения; напротив, условия его экономического существования значительно более рациональны, т.е. связаны с возможностью расчетов и постановки рациональной цели. Далее, ремесленник, а в определенных обстоятельствах и торговец, полагает, что добропорядочность соответствует его собственным интересам, что хорошо выполненная работа и верность своему долгу “вознаграждаются” и действительно “достойны” награды; следовательно, формируется этически рациональная этика справедливого воздаяния, близкая вообще, как будет показано ниже, всем привилегированным слоям. Она им во всяком случае значительно ближе, чем крестьянам: последние повсюду обращаются в веру “этического” воздаяния только после того, как магия искоренена другими силами, тогда как ремесленники очень часто сами активно участвуют в ее искоренении. И бесконечно более близок этот тип религиозности мелкому бюргерству, чем военным или крупным финансовым магнатам, экономически заинтересованным в войне и в столкновении политических сил – они меньше всего воспринимают этически рациональные элементы религии. На ранней стадии профессиональной дифференциации ремесленники, правда, испытывают сильное влияние магических представлений, так как всякое специфическое, не повседневное, не повсюду распространенное “искусство” воспринимается как магическая харизма, личная или, как правило, унаследованная, обрести и сохранить которую можно только с помощью магических средств. Эта харизма обособляет тех, кто ею обладает, от общества обычных людей (крестьян) посредством табу, иногда тотемов, часто лишает их права владеть землей. Это прежде всего случается с выходцами из древних народов, обладающими определенным умением. Сначала их воспринимают в качестве “нарушителей” повседневной жизни. Затем они предлагают свое искусство как изолированные чужеземцы, обитающие в определенной местности, их особое положение превращает их в париев, а техника ремесла магически стереотипизируется.

Там, где это состояние изменяется, – а случается это обычно прежде всего в новых городских поселениях – ремесленник начинает более рационально, чем это когда-либо было свойственно крестьянину, мыслить о возможностях своего труда. Условия труда ремесленника – во всяком случае определенных профессий, в нашем климате особенно

связанных с пребыванием в закрытом помещении (например, ткачества) – предоставляют ему достаточно времени и полную возможность для размышлений (именно поэтому, вероятно, в этой среде особенно распространено сектанство), что в некоторой степени и при известных обстоятельствах справедливо даже при наличии современных механических ткацких станков, не говоря уже о работе на ручном ткацком станке прошлых времен. Повсюду, где чисто магические или ритуалистические представления искоренялись пророками или реформаторами, ремесленники и мелкие бюргеры склонялись к своего рода рационалистическому в этическом и религиозном смысле отношению к жизни, правда, подчас весьма примитивному. Уже в силу самой своей профессии они являются носителями специфически окрашенного единого “жизненного поведения”. Детерминированность религиозности этими общими условиями существования ремесленников и мелких бюргеров отнюдь не однозначна. Китайские мелкие торговцы, весьма склонные к расчетам, не являются носителями рациональной религиозности; китайские ремесленники, насколько нам известно, также нет. Они следуют, наряду с магическим учением, буддийскому учению о карме. Здесь прежде всего отсутствует рациональная религиозность, и, по-видимому, именно это обстоятельство влияет на бросающуюся в глаза недостаточную рациональность их техники. Самого по себе существования ремесленников и мелких бюргеров никогда не было достаточно, чтобы создать этическую религию даже наиболее общего типа. Напротив, мы видели, как кастовое табу в сочетании с верой в переселение душ влияло на этику индийских ремесленников и стереотипизировало ее. Лишь там, где возникала общинная религиозность, причем рационально-этическая по своему характеру, она, конечно, особенно легко могла находить сторонников именно в кругах мелких бюргеров, а затем в свою очередь при известных обстоятельствах оказывать на них длительное влияние, как это действительно и происходило.

Что касается низших в экономическом отношении слоев, рабов и свободных поденщиков, то до сих пор они никогда не были носителями специфической религиозности. Рабы в ранних христианских общинах входили в состав мелкого городского бюргерства. Ибо греческие рабы и, например, упоминаемые в Послании к римлянам люди Нарцисса (по-видимому, знаменитого императорского вольноотпущенника) принадлежат либо к кругу достаточно обеспеченных и самостоятельно действующих должностных лиц или слуг очень богатого человека, либо, напротив, являются (по большей части) независимыми ремесленниками, которые выплачивают подати своему господину и надеются скопить достаточно денег, чтобы уплатить за себя выкуп, что было обычным явлением в античности и в России вплоть до XIX в.: они могли также быть государственными рабами, занимающими хорошее положение. Из надписей мы знаем, что многие из них были последователями религии Митры. Дельфийский Аполлон (как, несомненно, и другие боги) действовал в качестве хранителя сбережений рабов, к этим кассам охотно обращались и из-за их сакральной неприкосновенности, – впоследствии они выкупали рабов на “свободу”.

Этические религии спасения непривилегированных слоев

Согласно кажущейся вероятной гипотезе Дисмена, именно по такой ассоциации апостол Павел говорил, что Христос выкупил своей кровью христиан, освободив их от “рабства закону и греху”. Если это верно (не исключено, что источником могли послужить и ветхозаветные слова *ga'al* или *raḏa*), то становится ясно, в какой

177

степени пропаганда христиан была рассчитана и на слой несвободных горожан с их экономически рациональным образом жизни, вызванных стремлением к определенной цели. Напротив, “говорящее орудие” античных плантаций, низший слой рабов не был доступен общинной религиозности и вообще какой бы то ни было религиозной пропаганде. Подмастерья всех времен, обычно лишь на определенный срок отделенные от самостоятельного мелкого бюргерства, как правило, разделяли приверженность к упомянутой специфической религиозности; впрочем, еще большую склонность они проявляли к неофициальной религии сект всех форм: для них низшие ремесленные слои городов с их

повседневной нуждой, связанной с колебаниями цен на хлеб и поисками заработка, нуждающиеся в “братской помощи”, были повсюду благодатной почвой. Многочисленные тайные или полупризнанные сообщества “бедных людей” с их то революционной, то пацифистски-коммунистической, то этически рациональной общинной религиозностью распространены обычно в среде мелких ремесленников и подмастерьев. Прежде всего по той чисто формальной причине, что странствующие подмастерья являются самыми подходящими миссионерами любой общинной религии масс. Невероятно быстрое – за несколько десятилетий – распространение христианства на громадной территории от Востока до Запада иллюстрирует это наилучшим образом.

Для современного пролетариата в той мере, в какой он вообще занимает какуюлибо особую позицию в религиозном отношении, характерно, как и для широких слоев подлинно современной буржуазии, равнодушие к религии или полное ее отрицание. Зависимость от собственной работы вытесняется или дополняется здесь сознанием зависимости от чисто социальных констелляций, от экономической конъюнктуры и гарантированного законом соотношения сил. Напротив, мысль о возможном влиянии космических, метеорологических или каких-либо иных сил, допускающих магическое или провиденциальное толкование, исключена, как прекрасно показал Зомбарт. Пролетарский рационализм, как и рационализм достигшей своего могущества крупной буржуазии, сопутствующее явление которой представляет собой пролетариат, сам по себе далек от религиозности, во всяком случае от создания религии. Религию здесь обычно заменяют иные идеологические суррогаты.

Правда, низшие слои пролетариата, наиболее подверженные влиянию экономических колебаний, которым меньше всего доступны рациональные концепции, а также близкие к пролетариату, постоянно испытывающие нужду и опасющиеся пролетаризации слои мелкой буржуазии легко могут стать объектом религиозной миссии, но только религиозной миссии ярко выраженного магического оттенка или, когда магия искоренена, такой религиозности, которая может служить суррогатом магически-оргиастического культа (таковы, например, сотериологические оргии методического типа, учреждаемые Армией спасения). Без сомнения, на этой почве значительно легче возникают эмоциональные элементы религиозной этики, нежели рациональные, и вряд ли здесь может появиться этическая религия. Специфическая “классовая” религия лишенных привилегий слоев существует лишь в ограниченном смысле.

На вопрос, в какой степени религия может обосновывать содержание “социально-политических требований” в качестве угодных богу, нам надлежит кратко остановиться при рассмотрении этики и “естественного” права. Что касается характера религии как таковой, то само собой разумеется, что потребность в “спасении” в широком смысле этого слова присуща, как мы увидим ниже, обездоленным классам, тогда как представителям “сытых” привилегированных классов, во всяком случае военным, бюрократам и плутократии, эта идея чужда.

Возникнуть религия спасения, безусловно, может и в социально-привилегированных слоях. Харизма пророка не зависит обычно от принадлежности к тому или иному сословию, она даже требует хотя бы минимальной интеллектуальной культу

ры. Об этом свидетельствуют в достаточной степени специфические пророчества интеллектуалов. Однако религия спасения, как правило, меняет свой характер, как только она переходит в среду, где интеллектуальность специально и профессионально не культивируется, и меняет его еще радикальнее, когда распространяется в тех слоях, для которых интеллектуальность экономически и социально недоступна. Одну черту этого изменения – продукт неизбежного приспособления к потребностям масс – можно определить в общей форме следующим образом: появление *личного* спасителя, бога или богочеловека, обладающего благодатью, и религиозное отношение к нему – как условие спасения. Мы уже видели, что одной формой адаптации к потребностям масс было преобразование культовой религии в чистое колдовство. Вера в спасителя является второй типичной формой такой

адаптации, которая, конечно, связана с чисто магическим преобразованием рядом самых разнообразных переходов. Чем ниже мы спускаемся по ступеням социальной иерархии, тем более радикальные формы принимает, однажды возникнув, потребность в спасителе. Вишнуйская секта Kharba Bajads, наиболее серьезно ставившая вопрос об устранении каст, что теоретически свойственно всем религиям спасения, и установившая, например, хоть ограниченную совместную трапезу ее членов – не только культовую, но и в частной жизни, – именно поэтому и является сектой мелкого люда; с религией спасения она сочетает культ своего родового гуру, доводя этот культ до его крайнего выражения. Близкие явления можно наблюдать в других религиях, последователи или приверженцы которых относятся к низшим социальным слоям. При восприятии религии спасения массами почти всегда возникает или получает большее значение личность спасителя. Замена идеала Будды, т.е. интеллектуального спасения посредством погружения в нирвану, идеалом бодхисатвы, остающегося на земле спасителя, отказывающегося от нирваны ради спасения людей; спасение благодаря вочеловечению бога в индуистских народных религиях, прежде всего в вишнуизме; победа этой сотериологии с ее магической сакраментальной благодатью как над изысканной атеистической верой буддистов в спасение, так и над древним, связанным с ведийской образованностью ритуализмом, – все это явления, которые в различных формах встречаются и в других религиях. Повсюду находит свое выражение религиозная потребность мелких и средних городских слоев в эмоциональной, связанной с внутренними переживаниями назидательной легенде, а не в мифах о героях. Эта потребность соответствует представлениям об умиротворенности и особом значении домашней, семейной жизни, противостоящей жизни господствующих слоев. Возникновение проникновенной религиозности “бхакти” во всех индийских культах, создание образа бодхисатвы, культа Кришны, популярность назидательных мифов о младенце Дионисе, об Осирисе, младенце Христе и многие другие родственные им верования – все это относится к бюргерскому преобразованию религии путем придания ей жанровых черт.

Возникновение бюргерства как силы, влияющей на характер верования, и воздействие нищенствующих орденов привели также к вытеснению изысканного изображения богородицы в искусстве Николло Пизано жанровыми картинками из жизни святого семейства, создаваемыми его сыном; характерно, что младенец Кришна является в Индии любимцем народных культов. Сотериологический миф и его вочеловеченный бог или ставший богом спаситель являются, подобно магии, концепцией специфически народной и поэтому спонтанно возникающей в самых различных местах, тогда как безличный, возвышающийся над богами этический порядок космоса и спасение, основанное на личном примере, напротив, – интеллектуальная идея, специфически ненародная, адекватная этическому рациональному светскому образованию. То же относится к представлению о надмирном боге. Все религии и религиозные этики за исключением иудаизма и протестантизма вынуждены были, адаптируясь к требованиям масс, восстановить культ святых,

179

героев или богов, связанных с определенными функциями. Конфуцианство допускает этот культ в образе даосского пантеона; популяризированный буддизм терпит богов стран, в которые он проник, в качестве подчиненных Будде объектов культа; ислам и католицизм должны были признать местных богов, богов определенной деятельности и определенных профессий, которым собственно и поклоняются массы в их повседневной жизни.

Религиозности низших слоев в отличие от аристократического культа военной знати свойственно предоставление равных прав *женщинам*. Различная степень допуска женщин к отправлению религиозных культов, их более или менее активное или пассивное участие в них или полное исключение повсюду зависят от степени мирной настроенности или милитаризации данного общества (в прошлом или настоящем). При этом, конечно, существование священнослужительниц, прорицательниц или колдунь, короче говоря, почитание отдельных женщин, обладающих, по общему мнению, сверхъестественной силой

или харизмой, не играет никакой роли в вопросе о равенстве женщин при отправлении культа. Наоборот, принципиальное равенство в отношении к божеству, как в христианстве и иудаизме, менее последовательно в исламе и официальном буддизме, может существовать одновременно с монополией на функции священнослужителей и с правом на активное участие в решении дел общины исключительно мужчин, получивших специальную подготовку и обладающих, по общему признанию, соответствующей квалификацией, как это и происходит в упомянутых религиях.

Большая восприимчивость женщин к любому религиозному пророчеству, если только оно не носит ярко выраженного военного или политического характера, отчетливо отражается в непринужденном, свободном отношении к женщинам почти всех пророков – Будды, Христа и Пифагора. Однако это отношение женщин к пророчеству обычно проявляется только на ранней стадии образования общин, когда в первую очередь ценится духовная харизма как признак специфической религиозной возвышенности. Вслед за тем в повседневной жизни общины с ее регламентацией отношений наступает реакция, и духовность женщин в религиозных вопросах начинают воспринимать как проявление неспособности следовать установленному порядку и болезненности. Это обнаруживается уже у апостола Павла. А уж всякое военно-политическое пророчество, например ислам, вообще обращено только к мужчинам. Культ воинского духа часто прямо связан с использованием и подлинным разграблением хозяйства женщин (при периодических явлениях обожествленного героя) мужчинами, принадлежащими к дому воинов, типа некоего казино или клуба. Повсюду, где господствует или когда-либо господствовало аскетическое воспитание воинов с присущим ему представлением о “новом рождении” героя, считается, что женщина лишена высшей героической души; тем самым она деклассирована в религиозном смысле. Это характерно для большинства аристократических или милитаристских культовых сообществ. Женщины полностью исключены из официального китайского, а также римского и брахманского культов; интеллектуальной религии буддизма также чужд феминизм. Еще во времена Меровингов на церковных синодах высказывалось сомнение в равноценности женской души.

В отличие от этого специфические культы индуизма, часть буддийско-даосских сект в Китае, а на Западе прежде всего раннее христианство и позже боговдохновенные и пацифистские секты в Восточной и Западной Европе были в значительной степени обязаны успехом своей пропаганды тому обстоятельству, что они привлекали женщин, предоставляя им равные права с мужчинами. В Греции культ Диониса на его ранней стадии был связан с неслыханной там ранее свободой от всех условностей участвовавших в оргиях женщин; однако чем дальше, тем больше эта свобода искусственно и по характеру своих церемоний стилизовалась и

180

регламентировалась и в связи с этим оканчивалась процессиями и отдельными другими праздничными актами различных культов, а затем постепенно вообще потеряла всякое практическое значение. Серьезное преимущество христианства в кругах мелкого бюргерства перед своим основным соперником, религией Митры, объяснялось тем, что оно, в отличие от этой религии, культ которой носил чисто мужской характер, не исключало женщин. В период общего мира сторонники религии Митры вынуждены были искать для женщин какой-либо замены в форме других мистерий, например, мистерий Кибелы, что сразу же привело к уничтожению единства и универсальности религиозного сообщества даже внутри отдельных семей, – также в отличие от христианства. То же, если не в принципе, то по своим результатам, происходило и во всех подлинно интеллектуальных культах – гностиков, манихеев и им подобных. Отнюдь не все религии, требующие “любви к брату и врагу своему”, сложились под влиянием женщин или носят феминистский характер, это, например, ни в коем случае не относится к этическому принципу индуистской религии – к ахимсе. Влияние женщин обычно сказывается только в усилении эмоциональных, истерических аспектов религиозности. Так происходит в Индии. Однако нельзя, конечно, не признать, что,

поскольку в религиях спасения прославляются немилитаристские и антимилитаристские добродетели, это должно быть близко настроению женщин и угнетенных слоев.

Отношение религий спасения к классам и сословиям

Особое значение религии спасения для не имеющих политических и социальных привилегий слоев в отличие от слоев привилегированных можно определить и рядом более общих положений. При рассмотрении “сословий” и “классов” нам еще предстоит говорить о том, что чувство собственного достоинства высших привилегированных слоев (не священства), в первую очередь знати, их “аристократичность” покоится, и по самой своей природе только и может покоиться, на сознании “совершенства” их образа жизни как выражения качества их “бытия”, внутренне завершено и не выходящего за свои пределы. Напротив, чувство собственного достоинства непривилегированных классов всегда основано на данном им “обетовании”, которое связано с порученной им “функцией”, “миссией”, “признанием”. То, чем они не могут “быть”, они заменяют достоинством того, чем они когда-нибудь будут, к чему они “призваны” в будущей жизни на земле или в мире ином или (и обычно одновременно) тем, что они провиденциально “значат” и “совершают”. Жажда достоинства, не данного им в этом мире, создает концепцию, из которой выводится рационалистическая идея “провидения”, значимости перед божественной властью с ее иным, чем в мире людей, установлением рангов.

Повернутое вовне в своем отношении к другим социальным слоям это внутреннее ощущение создает еще ряд характерных противоречий, которые показывают, что религии должны “давать” различным социальным слоям. Потребность в спасении всегда вызывается “нуждой”, и социальная или экономическая приниженность естественно является источником ее возникновения. Привилегированные в социальном и экономическом отношении слои вряд ли испытывают при прочих равных условиях подобную потребность. Для них роль религии состоит в том, чтобы “легитимизировать” их образ жизни и положение в обществе. Это весьма распространенное явление коренится в общей психологической установке. Из повседневного опыта нам хорошо известна потребность в душевном комфорте, в легитимизации счастья: счастливый человек в своих отношениях с менее счастливым не удовлетворяется самим фактом своего счастья, но хочет еще обладать “правом” на него, а следовательно, сознанием, что он, в отличие от менее счастливого, это счастье “заслужил” (тогда как тот, вероятно, так или иначе “заслужил”

181

свое несчастье). При этом речь может идти о политическом успехе, о различиях в экономическом положении, о здоровье, удаче в соперничестве эротического характера или о чем угодно. Именно такой внутренней “легитимизации” требуют от религии представители привилегированных слоев, если они вообще что-либо от нее требуют. Конечно, не все привилегированные слои ощущают эту потребность в равной мере. Для героев-воинов боги – существа, которым не чужда зависть. Солон разделяет с древнеиудейскими мудрецами мнение об опасности, связанной с высоким положением. Герой утверждает свое необычное положение, завоеванное без помощи богов, часто вопреки их желанию и власти. Это характерно для эпоса Гомера и части древнеиндийского эпоса и полностью противоречит характеру бюрократической этики китайских хроник, как и хроник иудейских священнослужителей, где значительно сильнее выражено представление о “легитимности” счастья в качестве награды за угодные богу добродетели. С другой стороны, повсюду распространена уверенность в том, что несчастье связано с гневом или завистью демонов или богов. Почти в любой народной религии – в древнеиудейской особенно, но также, например, и в современной китайской – физические недостатки рассматриваются как указание на то, что данный человек или его предки (это свойственно иудаизму) совершили грех магического или нравственного характера, и человек, физически неполноценный или вообще преследуемый ударами судьбы, будучи отмечен божьим гневом, не может участвовать в общих жертвоприношениях политических союзов, предстать перед богом в кругу счастливых, и, следовательно, угодных богу людей; точно так же почти в каждой этической религии

привилегированных слоев и служащего им священства социальное положение индивида считается в какой-то мере заслуженным с религиозной точки зрения, меняются только формы легитимизации успеха.

Соответственно иным является положение низших слоев. Их специфическая потребность – избавление от страданий. Не всегда они ощущают эту потребность в форме религии; не испытывает ее, например, в такой форме современный пролетариат. Потребность в спасении, там, где она существует, может вести различными путями. Прежде всего она может сочетаться с надеждой на справедливое “воздаяние” за свои добрые дела и за несправедливость других. Поэтому самым распространенным видом массовой веры на всем земном шаре является наряду с магией связанное с ней довольно “расчетливое” ожидание воздаяния и надежда на него: если пророчества в своей исконной форме отвергали во всяком случае механические проявления этой веры в воздаяние, то по мере того, как они все более популяризовались и принимали обыденный характер, происходило их преобразование в этом направлении. Тип и степень надежды на воздаяние и спасение различны в зависимости от ожиданий, сложившихся на основе религиозных обетований, особенно, если эти ожидания проецируются из земной жизни индивида в потустороннее будущее. Особенно ярким примером значения подобных обетований служит вера иудеев (время вавилонского пленения и после него).

Иудейская религия. Обиды и мщения

После вавилонского пленения фактически, а после разрушения храма и формально, иудеи стали “народом-парием” в определенном смысле, который будет пояснен ниже. (От особого положения индийской “касты париев” положение иудеев так же отличается, как, например, понятие “юстиция кади” от действительных принципов юрисдикции кади.) Иудеи образовали замкнутое наследственное сообщество, лишенное политической организации, соблюдающее ограничения в совместных трапезах и бракосочетаниях, первоначально основанное на магических предписаниях, ритуальных правилах и табу; это сообщество было лишено социальных и политических привилегий и занимало особое положение в экономике. К иудеям относи

182

тельно близки низшие профессионально специализированные индийские касты с их установленным табулированием, обособлением и наследственными религиозными правилами образа жизни, поскольку и они связывают со своим положением надежды на спасение. Тех и других характеризует одинаковое воздействие религии пария: она заставляет их тем самым теснее объединяться и тем больше связывает их с особым положением, чем тяжелее положение народа и чем сильнее надежда на спасение, обусловленная выполнением требуемых богом религиозных правил. Как уже было указано, именно низшие касты особенно тщательно выполняют кастовые предписания, видя в них условие более благоприятного перерождения. Связь между Яхве и его народом становилась тем неразрывнее, чем больше иудеи несли на себе бремя презрения и преследований. Именно поэтому все попытки насильственного массового обращения иудеев в христианство, что дало бы им привилегии господствующего слоя, были безрезультатны, в отличие, например, от христиан на Востоке, которые в правление Омейядов в таком количестве переходили в привилегированную религию – в ислам, что властям пришлось затруднить этот переход, исходя из экономических интересов привилегированных слоев. Единственным средством спасения как для индийских париев, так и для иудеев, было выполнение специальных религиозных заветов, данных народу-парию, заветов, от выполнения которых никто не может уйти, не опасаясь действия злых сил и не подвергая опасности свои шансы на будущее или судьбу потомков.

Различие между религиозностью иудеев и религиозностью индийской касты проистекает из характера надежды на спасение. Индеец ждет от выполнения им религиозных предписаний улучшения своих шансов в процессе перерождения, т.е. перехода его души после переселения в более высокую касту. Иудей же надеется на то, что его потомки войдут в

царство мессии, в результате чего все его сообщество перестанет быть народом-парией и займет господствующее положение в мире. Ибо своим обещанием, что все народы земли будут занимать у иудеев, а они ни у кого, Яхве имел в виду, конечно, не мелкого ростовщика из гетто, но типичных для античности могущественных горожан, должниками которых являются жители подчиненных им деревень и селений. Индиец трудится для некоего будущего существа, связанного с ним только с точки зрения учения о переселении душ, для будущего воплощения его души, тогда как иудей – для своих потомков, в анимистически воспринятой связи с которыми состоит его “земное бессмертие”. Однако в отличие от индийца, для которого деление общества на касты и место его касты остаются навек неизменными и который стремится улучшить будущую судьбу своей души именно внутри этого деления на ранги, иудей ждет личного спасения от полного крушения существующего порядка и преобразования его на благо своего народа. Ведь народ его призван и избран богом не для существования в качестве пария, а для завоевания могущества и престижа.

Поэтому в религии спасения иудеев большое значение обретает элемент обиды и гнева, полностью отсутствующий в анимистической кастовой религиозности. Как впервые заметил Ницше, он присущ религиозной этике непривилегированных слоев, представители которых в полном противоречии с учением древних утешаются тем, что неравное распределение земных благ вызвано греховностью и несправедливостью благоденствующих, а это рано или поздно должно навлечь на них божью кару. В этой теодицее мораль служит средством легитимизации сознательной или неосознанной жажды мести, что прежде всего связано с “религией воздаяния”. Там, где существует представление о религиозном воздаянии, именно страдание как таковое, поскольку оно порождает надежду на воздаяние, способно принять оттенок чего-то самого по себе ценного в религиозном отношении. Эту настроенность могут усиливать определенные аскетические учения, с одной стороны, специфически невротическая предрасположенность – с другой.

183

Религия страдания обретает свой особый характер лишь при вполне определенных предпосылках; так, она отсутствует у индуистов и буддистов. Ибо там считается, что страдание заслужено самим индивидом. Иное у иудеев. Религиозное чувство, выраженное в псалмах, преисполнено жажды мести; то же обнаруживается в переработанных священнослужителями древних израильских верованиях. В большинстве псалмов отчетливо проступает нравственное умиротворение от сознания неизбежности воздаяния и легитимизации открытой или с трудом сдерживаемой жажды мести, пусть даже соответствующие места являются интерполяцией в древние, свободные от этого чувства тексты. Это выражается либо в обращении к богу с напоминанием о том, что иудейский народ следует его заветам и тем не менее несчастен, тогда как язычники горды и счастливы в своем безбожии и поэтому смеются над обещаниями бога и не верят в его могущество; либо принимают форму смиренного признания собственной греховности и просьбы, чтобы бог наконец забыл о своем гневе и вернул милость народу, который ведь является единственным его народом. В обоих случаях в основе лежит надежда на то, что месть умиротворенного наконец бога с удвоенной силой обрушится на безбожных врагов и превратит их когда-нибудь в подножье народа Израиля (что ожидало врагов-хананеев по концепции священнослужителей), если Израиль не вызовет гнев божий своим непослушанием и тем самым не заслужит своего унижения и подчинения язычникам.

Даже если некоторые из этих псалмов отражают, как полагают современные комментаторы, личное возмущение против преследований Александра Янная, то характерна подборка и сохранение их; к тому же другие псалмы со всей очевидностью отражают положение иудеев в качестве народа-пария. Ни в одной религии мира нет единого бога с такой неслыханной жаждой мести, как та, которой преисполнен Яхве; об исторической достоверности данных в переработках, сделанных священнослужителями, можно судить едва ли не с полным основанием по тому факту, что такое событие, как, например, битва при

Мегиддо, не соответствует этой теодицее воздаяния и мести. Иудейская религия стала религией воздаяния: требуемой богом добродетели следуют в надежде на воздаяние. И оно носит прежде всего коллективный характер; возвышен будет народ в целом, и лишь таким образом обретет свое достоинство отдельный человек. Наряду с этим и в связи с ним с давних пор существует, конечно, и теодицея отдельной человеческой судьбы, проблематика которой находит свое выражение в Книге Иова, совершенно иной по своему характеру и созданной другими слоями общества. В этой Книге с ее отказом от решения упомянутой проблемы и подчинения человека абсолютной власти бога предвосхищается пуританская идея о предопределении, которая должна была бы здесь возникнуть, если бы к упомянутой идее присоединился пафос вечных адских мук. Однако этот пафос не возник, и Книга Иова в том значении, которое ей придавал автор, осталась, как известно, почти непонятой, настолько непоколебима была в иудейской религии вера в коллективное воздаяние.

Надежда на возмездие, неразрывно связанная в сознании благочестивого иудея с нравственной стороной закона (ею проникнуты все священные книги времени вавилонского пленения и последующего периода), сознательно или бессознательно в течение двух с половиной тысячелетий поддерживалась в народе, твердо соблюдавшем освященное религией обособление от остального мира и хранящем веру в обещанное богом посюстороннее могущество; однако, поскольку мессия не являлся, эта надежда все время ослабевала в сознании интеллектуалов и вытеснялась значением внутренней близости богу как таковой или мягкой верой в божественное милосердие и готовность к примирению со всем миром. Это происходило особенно тогда, когда положение общин, лишенных всех политических прав становилось сколько-нибудь терпимым: между тем, как, например, в эпоху крестовых походов, когда евреи подвергались жестоким преследованиям, они либо вновь столь же

184

проникновенно, сколь бесплодно зывали к богу, либо обращались к нему с молитвой: пусть душа евреев “обратится в прах перед проклинающими их врагами, но они не прибегнут ни к дурным словам, ни к дурным поступкам”, открывая богу свое сердце, молча ждут выполнения его завета.

Несмотря на то что считать чувство мести собственным решающим элементом исторически сильно меняющейся иудейской религии было бы сильным искажением, нельзя все-таки недооценивать его влияние на своеобразие этой религии. Ибо наряду со многими свойствами, роднящими иудаизм с другими религиями спасения, оно является одной из специфических черт и не играет столь заметной роли ни в одной религии угнетенных слоев. Правда, в той или иной форме теодицея непривилегированных слоев является компонентом каждой религии спасения, которая преимущественно в них находит своих последователей, и этика священства принимала эту теодицею повсюду, где она становилась составной частью общинной религиозности этих слоев. Ее почти полное отсутствие, так же как отсутствие всех элементов социально-революционной, религиозной этики в религиозности благочестивого индийца и азиатского буддиста, объясняется характером теодицеи “перерождения”, в соответствии с которой кастовая система вечна и совершенно справедлива. Ибо добродетели или прегрешения в прошлой жизни служат причиной рождения в данной касте, а поведение в настоящей жизни определяет шансы на лучшую судьбу в будущем. Поэтому здесь нет и следа того бросающегося в глаза противоречия между социальными притязаниями, возникшими вследствие данных богом обещаний, и реальной приниженностью, противоречия, которое полностью уничтожило непосредственное восприятие жизни евреями, находящимися в вечном напряжении и ожидании, питающими бесплодную надежду на изменение своего положения; религиозная критика, направленная против безбожников-язычников и вызывавшая безжалостные насмешки, преобразовалась в вечно бодрствующее, часто ожесточенное внимание к добродетельному следованию закону, и наряду с этим в угрозу возникновения тайного критического отношения к своим действиям.

К этому присоединилось казуистическое, привитое на протяжении всей жизни размышление о религиозном долге иудейского народа, от выполнения которого в конечном счете зависело милосердие Яхве, и столь явно обнаруживаемое в период после вавилонского пленения отчаяние перед невозможностью познать смысл суетного мира, сочетающееся с покорным приятием божественной кары, с опасением оскорбить бога гордыней и с заботливым старанием выполнять ритуальные и нравственные предписания; все это привело к отчаянному борению не за уважение других, а за самоуважение и сохранение чувства собственного достоинства. Чувство собственного достоинства, которое – если все-таки выполнение обещаний Яхве должно служить критерием своего значения перед богом – все время подвергалось сомнению, что могло привести к полному крушению, утрате смысла всей своей жизни.

Ощутимым доказательством милости божьей становился для еврея из гетто успех в делах. Однако это не “утверждение” в богоугодной “профессии” в том смысле, в каком оно присуще аскезе. Ибо благословение божье здесь в значительно меньшей степени, чем у пуритан коренится в систематической, аскетической, рациональной жизненной методичности в качестве *единственно* возможного источника уверенности в спасении. Не только сексуальная этика, например, оставалась прямо аскетической и натуралистической, не только хозяйственная этика древних иудеев была в постулированных ею отношениях традиционалистской, преисполненной чуждой всякой аскезе непосредственной почтительности к богатству, но и вообще весь синергизм иудеев имеет ритуальную основу и сверх того часто бывает связан со специфически эмоциональным содержанием религиозной веры. Традиционалистские требования иудейской хозяйственной этики полностью относятся

185

(конечно, как вообще во всех древних этиках) только к брату по вере, но не к чужим. Таким образом, в целом обещания Яхве привели к тому, что в иудействе в самом деле возникло в качестве важного компонента веры чувство обиды и гнева. Но совершенно неправильно было бы представить себе, что потребность в спасении, теодицея или общинная религиозность вообще возникают только в среде непривилегированных слоев общества или тем более как следствие мести и гнева, как своего рода продукт “нравственного восстания рабов”.

Это неверно даже по отношению к раннему христианству, хотя в нем всячески подчеркивается, что воздаяние получают духовно и материально “нищие”. Из противоположности пророчества Иисуса и ближайших последствий этого пророчества очевидно, к чему приводят обесценение и устранение ритуальных законов, намеренно направленных на обособление от внешнего мира, и уничтожение связи между религией и положением верующих внутри замкнутого в виде касты народа-пария. В раннехристианском пророчестве, безусловно, содержатся специфические черты “воздаяния” в смысле будущего уравнивания судеб (это особенно очевидно в легенде о Лазаре) и мести, которая находится в руке божьей. Царство божье здесь также земное царство, которое прежде всего должно быть предназначено иудеям, испокон веку верующим в истинного бога. Именно специфическая жажда мести, свойственная народу-парии, здесь исключена новыми религиозными обещаниями. И опасность богатства для спасения мотивируется отнюдь не аскетически, по крайней мере, в тех частях учения, которые по традиции относятся к собственной проповеди Иисуса, и не может быть мотивирована чувством гнева против привилегированных, о чем свидетельствует его общение не только с мытарями (а они были в Палестине большей частью мелкими ростовщиками), но и с богатыми знатными людьми. Для этого слишком сильны были его безразличие к делам мира и страстность его эсхатологических чаяний. Правда, если богатый юноша хочет стать “совершенным”, т.е. *учеником* Христа, он должен без всяких оговорок уйти от мира. Однако со всей ясностью утверждается, что богу все доступно, и даже если богатый человек не решается расстаться со своим богатством, он может, хотя и с большим трудом, достичь блаженства.

“Пролетарские инстинкты” столь же чужды пророку немирской любви, который принес духовно и материально нищим благовую весть о близости царства божьего и освобождение от власти демонов, как Будде, для которого полный уход от мира является непреложной предпосылкой спасения. Близость понятий “обида” и “мстительности” и осторожность, с которой следует применять схему “вытеснения”, убедительнее всего проявляется в заблуждении Ницше, распространившего свою схему на буддизм – совершенно неподходящий для этого объект. Буддизм является полной противоположностью морали, основанной на мщении; это – религия спасения интеллектуалов, последователи которой почти без исключения принадлежат к привилегированным кастам, преимущественно к касте воинов, гордо и свысока отвергающей иллюзии как земной, так и потусторонней жизни. По своим социальным корням ее можно сравнить, как ни различны они во всем остальном, с религией спасения греков, в первую очередь неоплатоников, а также с учением о спасении у манихеев или гностиков. Тому, кто не стремится к спасению, погружению в нирвану, буддийский бикшу охотно предоставляет весь мир, включая возрождение в раю. Именно этот пример показывает, что источником религии спасения и этической религиозности может быть не только социальное положение угнетенных и обусловленный практической жизнью рационализм бюргерства, но и интеллектуализм как таковой, прежде всего метафизические потребности духа, в силу которых размышлять над этическими и религиозными проблемами заставляет не материальная нужда, а внутренняя потребность постичь мир как *осмысленное* целое и занять по отношению к нему определенную позицию.

186

Интеллектуальная среда и религия

Судьба религии в значительной степени обусловлена тем, в каком направлении будет развиваться интеллектуализм, и в каком отношении он будет находиться к священству и политической власти, а это в свою очередь обусловлено социальной природой того слоя, который является в первую очередь носителем интеллектуализма. Сначала им было само *священство*, особенно там, где из-за характера священных писаний и необходимость дать их интерпретацию, научить правильному пониманию их содержания и умению правильно пользоваться ими священнослужители превратились в своего рода гильдию литераторов. Это полностью отсутствовало как в религии античных народов – финикийцев, греков, римлян, – так и в китайской этике. Поэтому здесь все метафизическое и этическое, а также очень незначительное собственно теологическое (Гесиод) мышление было связано с кругами, далекими от священства.

Совершенно иную ситуацию мы обнаруживаем в Индии, Египте и Вавилоне, у последователей Заратустры, в исламе, в раннем и средневековом (в области теологии и современном) христианстве. В религии Египта, в зороастризме, время от времени в раннем христианстве, в ведийский период (следовательно, до возникновения светского аскетизма и философии Упанишад), также в брахманизме, в меньшей степени (поскольку этому препятствовало светское пророчество) в иудейской, столь же ограничено из-за суфийской спекуляции в исламе священнослужители сумели в очень значительной степени монополизировать развитие религиозной метафизики и этики. Наряду с ними или вместо них во всех разновидностях буддизма, в исламе, в раннем и средневековом христианстве область не только теологии и этики, но и метафизики, и значительную часть научного мышления, а также литературного творчества захватили монахи или близкие к ним круги. Включение эпической, лирической, сатирической поэзии Индии в веды, эротической поэзии иудаизма в Священное писание, психологическая близость мистической и боговдохновенной эмоциональности к литературной, роль мистика в лирике Востока и Запада – все это объясняется принадлежностью певцов к сферам, имевшим значение для культа.

Однако здесь речь пойдет не о литературной продукции и ее характере, а о том впечатлении, который накладывает на религию своеобразие влияющих на нее интеллектуальных слоев. Влияние священства как такового там, где оно создавало литературу, было весьма различным

в зависимости от соотношения его с влиянием противостоящих ему слоев. Вероятно, сильнее всего было воздействие священнослужителей на поздний зороастризм, на египетскую и вавилонскую религии. Сильный отпечаток пророчества, но и влияния священнослужителей присутствует в иудаизме времени Второзакония и вавилонского пленения. В позднем иудаизме главной фигурой является уже не священнослужитель, а раввин. Влияние священников, а также монахов очень сильно в христианстве эпохи поздней античности, средневековья и Контрреформации; влияние пастора – в лютеранстве и раннем кальвинизме. Необычайно сильно влияние брахманов в формировании индуизма, во всяком случае его институциональной и социальной сторон; это относится прежде всего к кастовой системе, которая возникла везде, куда приходили брахманы, социальная иерархия которой повсюду обусловлена в конечном итоге установлением брахманами ранга различных каст. Воздействие монашества пронизывает все разновидности буддизма, включая ламаизм и в меньшей степени также широкие пласты восточного христианства.

Нас прежде всего интересует, с одной стороны, отношение монашеской и светской интеллигенции к священству, с другой – отношение интеллектуальных слоев к религии и их место в религиозных общинах. Здесь в первую очередь необходимо отметить следующий фундаментально важный факт: все великие религиозные

187

учения азиатских стран созданы интеллектуалами. Учение о спасении в буддизме, так же как и в джайнизме, и все родственные им учения были созданы знатными интеллектуалами, получившими ведийское (хотя не всегда строго специальное) образование, обязательное для воспитания индийской знати; это были преимущественно кшатрии, находившиеся в оппозиции к брахманам. В Китае как сторонники конфуцианства, начиная с самого его основателя, так и официально считающийся основателем даосизма Лао-цзы – либо чиновники, получившие классическое литературное образование, либо философы с соответствующим образованием. Почти все основные направления греческой философии находят в Китае и Индии свое отражение, правда значительно модифицированное. Конфуцианство как официально признанная этика господствует среди классически образованных претендентов на государственные должности, тогда как даосизм стал народной магической практикой. Важные реформы в индуизме были проведены знатными интеллектуалами, получившими необходимое для брахманов воспитание; правда, впоследствии дело создания общин частично перешло к членам более низких сект и, следовательно, протекало иначе, чем реформация церкви в Северной Европе, также совершенная людьми, получившими специальное духовное образование, или католическая Контрреформация, опорой которой были прежде всего прошедшие диалектическую школу иезуиты, такие, как Сальмерон и Лайнез; и иначе, чем сочетавшее мистику и ортодоксальное учение преобразование доктрин ислама (аль-Газали), которое проводилось частично представителями официальной иерархии, частично теологически образованными людьми из кругов новой должностной аристократии.

В Передней Азии доктрины спасения – манихейство и гностицизм – являются типичными религиями интеллектуалов, что относится как к их основателям, так и наиболее затронутым ими слоям и к характеру их религии, причем во всех этих случаях, несмотря на различия, сторонниками этики или учения о спасении являются интеллектуалы, занимающие относительно высокое положение и имеющие философское образование, которое не уступало образованию в философских школах Греции или наиболее высокому уровню монастырского или гуманистического образования конца средневековья. Эти группы интеллектуалов занимаются в рамках определенной религии преподаванием в школах типа Платоновской академии; с существующей религиозной практикой, они открыто ее не отвергают, но философски перерабатывают или вообще игнорируют. В свою очередь официальные представители культа (в Китае – занятые отправлением культа государственные чиновники, в Индии – брахманы) считают эти учения либо ортодоксальными, либо еретическими (например, в Китае – материалистические учения, в Индии дуалистическую философию

санкхья). Мы не будем здесь заниматься более подробно этими преимущественно научными по своему характеру и лишь косвенно связанными с практической религиозностью движениями. Нас интересуют иные учения, направленные на создание религиозной этики, о которых мы упоминали выше (в античности к ним наиболее близки пифагорейцы и неоплатоники), т.е. такие интеллектуальные течения, которые либо возникали в социально привилегированных слоях, либо определенным образом направлялись ими и испытывали их влияние.

Социально привилегированные слои создают длительно действующую религию спасения обычно в тех случаях, когда они не связаны с милитаристскими или политическими интересами. Поэтому такая религия, как правило, возникает там, где господствующие слои – аристократические или бюргерские – лишились политического влияния внутри военно-бюрократического государства или по каким-либо причинам сами отошли от политики, вследствие чего процесс интеллектуального формирования – вплоть до его предельных мыслительных и психологических последствий – стал для них важнее, нежели внешняя посюсторонняя деятельность.

188

Это не означает, что религия спасения возникает только при таких обстоятельствах. Напротив, соответствующие концепции появляются в ряде случаев именно в политически и социально бурные периоды как следствие не обусловленного такими предпосылками размышления. Но преобладающими подобные настроения, существующие сначала подспудно, становятся обычно только с деполитизацией интеллектуалов. Конфуцианство, этическая доктрина могущественного чиновничества, отвергает всякое учение о спасении. Джайнизм и буддизм, полностью противоположные конфуцианской адаптации реальному миру, были явным выражением антиполитической, пацифистской, отражающей мирскую жизнь установки интеллектуалов. Однако мы не знаем, объясняется ли значительный рост сторонников этих религий в Индии в определенный период событиями, действовавшими в сторону деполитизации. Самый факт существования до Александра Македонского карликовых индийских князьков, лишенных какого бы то ни было политического значения, на фоне импонирующего единства постепенно расширяющего свое влияние брахманизма уже должен был направить интересы образованных представителей знати в область, не связанную с политикой. Поэтому предписанное брахманами отречение от мира в качестве ванапрастха, их доля в старости и отношение к ним в народе как к святым нашли свое продолжение в поведении небрахманских аскетов (шраманов); хотя не исключено, что развитие шло в противоположном направлении, и совет брахманам, которые “увидели сына своего сына” отрешиться от мира является более поздним явлением, воспринявшим черты более раннего. Во всяком случае вскоре шраман в качестве обладателя аскетической харизмы стал цениться в народе выше, чем официальный священнослужитель. Монашеский аполитизм знати существовал в Индии с давних пор, задолго до появления аполитических религий спасения. Переднеазиатские религии спасения, будь то мисагагического или пророческого характера, а также философские учения о спасении, связанные с интеллектуализмом восточных и греческих светских кругов, независимо от того, носят ли они в большей степени религиозный или философский характер, почти без исключения (в той мере, в какой они вообще охватывают социально привилегированные слои) являются следствием вынужденного или добровольного отказа представителей образованных кругов от политического влияния и политической деятельности.

В Вавилоне обращение к религии спасения под влиянием компонентов религий, существовавших вне Вавилона, произошло только в мандеизме, в переднеазиатской религии интеллектуалов, – сначала как результат участия в культе Митры и других сотериологических культов, затем в гностицизме и манихействе, причем и здесь после того, как представители образованных слоев утратили всякий интерес к политике. В кругах греческих интеллектуалов религия спасения, безусловно, существовала всегда, еще до

возникновения секты пифагорейцев. Однако она не господствовала в тех слоях общества, которые обладали политической властью. Успех пропаганды культов спасения и философских учений о спасении в кругах светской знати в Греции позднего периода и Риме сопутствует полному отказу представителей этих слоев от политической деятельности. И так называемые “религиозные” интересы несколько “болтливых” немецких интеллектуалов в наши дни также тесно связаны с политическим разочарованием и вызванным им отсутствием политической заинтересованности.

Аристократическому стремлению к спасению, сложившемуся в привилегированных кругах, свойственно предрасположение к мистике “озарения”, связанной со специфически интеллектуальными качествами, служащими условиями спасения (анализ этой мистики будет дан ниже). Это ведет к полному пренебрежению всем природным, плотским, чувственным, рассматриваемым как искушение, способным (что известно из психологического опыта) отвлечь от пути к спасению. Гипертро

189

фия и претенциозное рафинирование сексуальности наряду с ее подавлением и заменой другими чувственными реакциями в жизни людей, занятых только интеллектуальной деятельностью, также могли играть известную роль, еще не выраженную современной психопатологией в однозначных правилах, о чем свидетельствует ряд явлений, в частности гностические мистерии – сублимированная замена естественной сексуальности, присущей крестьянским оргиям. Эти чисто психологические условия иррационализации религии перекрещиваются с естественной рациональной потребностью интеллектуалов постичь мир как осмысленный Космос; ее продуктом являются индийское учение о карме (к нему вскоре вернемся) и его буддийский вариант, а в Израиле – Книга Иова, возникшая, по-видимому, в кругах знатных интеллектуалов; близкие постановки этих проблем – в египетской литературе, в гностической спекуляции и дуализме манихейства.

Интеллектуализация религии спасения и этики приводит, когда религиозность становится массовой, как правило, с одной стороны, к эзотеричности религиозных верований в определенных кругах, с другой стороны, к созданию аристократической сословной этики образованных интеллектуалов в рамках официальной религии, популяризированной и магически-сотериологически преобразованной применительно к потребностям интеллектуальных слоев. Такова совершенно чуждая идее спасения конфуцианская сословная этика бюрократии, наряду с которой продолжает существовать даосская магия и буддийская сакраментальная и ритуальная благодать в качестве застывших народных религий, презираемых теми, кто получил классическое образование. Такова этика спасения буддийского монашества, наряду с которой продолжали существовать колдовство и идолопоклонство мирян, табуистическая магия и вновь развивающаяся вера в спасителя в индуизме. Религия интеллектуалов может также принять форму мистологии с иерархией посвящений (как в гностицизме и родственных ему культах), к которым не допускались непосвященные.

Спасение, которое ищет интеллектуал, всегда является спасением “от внутренних бед”, поэтому оно носит, с одной стороны, более далекий от жизни, с другой более принципиальный и систематически продуманный характер, чем спасение от внешней нужды, характерное для непривилегированных слоев. Интеллектуал ищет возможность придать своей жизни пронизывающий ее “смысл” на путях, казуистика которых уходит в бесконечность, ищет “единства” с самим собой, с людьми, с Космосом. Именно он превращает концепцию “мира” в концепцию “смысла”. Чем больше интеллектуализм оттесняет веру в магию, и тем самым “расколдовываются”, теряют свое магическое содержание события в мире, – они только “суть”, происходят, но уже ничего не “означают”, – тем настойчивее становится требование, чтобы мир и жизнь в целом были подчинены значимому и “осмысленному” порядку. Противоречие этого постулата реальности мира и его институтам, жизненному поведению в существующем мире служит причиной типичного для интеллектуалов бегства от мира, бегства в полное одиночество или – более обычно для

современности – в нетронутую человеческими порядками “природу” (Руссо), либо в далекую от мира романтику, к неиспорченному социальными условиями “народу” (русские народники), бегства более созерцательного или более активно аскетического, ищущего прежде всего индивидуального спасения или коллективного этического революционного преобразования мира. Все эти тенденции, в равной мере свойственные интеллектуалам, могут принимать характер религиозных учений спасения, что действительно и случилось. Специфический характер религии интеллектуалов с ее бегством от мира отчасти коренится и в этом.

Однако этот вид философского интеллектуализма, обычно возникающий в социально и экономически благоденствующих классах – в среде аполитичных аристократов, рантье, чиновников, настоятелей церковных приходов, монастырских дохо

190

дов, университетских должностей или любых других источников существования, является не единственным и даже не наиболее значимым его видом в развитии религии. Ибо наряду с ним существует интеллектуализм близких к пролетариату кругов, связанный скользящими переходами с аристократическим интеллектуализмом и отличающийся от него только типичной направленностью мыслей. Носителями этого второго типа интеллектуализма являются: имеющие минимальные средства существования мелкие чиновники и владельцы небольших доходов, обладающие обычно лишь случайным образованием, грамотные люди, не входившие в привилегированные слои во времена, когда умение писать означало определенную профессию; учителя низших школ разного рода, странствующие певцы, чтецы, сказители, декламаторы, представители других свободных профессий такого рода. Но прежде всего – это интеллигенты-самоучки из низших слоев, классическим типом которых является в Восточной Европе русская крестьянская интеллигенция, близкая к пролетариату, на Западе – социалистическая и анархическая пролетарская интеллигенция. В качестве примера, правда, совсем иного по своему содержанию, можно назвать известных знанием Библии голландских крестьян еще в первой половине XIX в., а в XVII в. – пуритан Англии из среды мелких бюргеров, а затем религиозно настроенных подмастерьев всех времен и народов и прежде всего набожных евреев (фарисеев, хасидов и вообще массу религиозных ежедневно читающих Библию людей).

Интеллектуализм “париев” (к ним относятся владельцы небольшого дохода, русские крестьяне, в той или другой мере “странствующие люди”) основан на том, что большей частью слои, стоящие вне социальной иерархии или на нижней ее ступени, занимают как бы архимедову точку опоры по отношению к общественным условностям – как в том, что касается внешнего порядка, так и в том, что касается общепринятых мнений. Поэтому они способны к непосредственному, не связанному условностями восприятию “смысла” мироздания и сильному, не сдерживаемому материальными соображениями этическому и религиозному пафосу. Религиозные потребности представителей средних классов – самоучек из мелкобуржуазных слоев принимают этически ригористический или оккультный оттенок. Интеллектуализм ремесленников-подмастерьев занимает среднюю позицию, поскольку они способны служить миссионерами в своих странствиях.

В Передней Азии и Индии, насколько нам известно, почти полностью отсутствует как интеллектуализм пария, так и интеллектуализм средних городских слоев, потому что во втором случае у жителей нет чувства общности и в обоих случаях – не совершилось освобождение от магических верований, необходимое для возникновения интеллектуализма любого вида. Их Гаты придают религии, возникшей среди низших каст, формы, преимущественно заимствованные у брахманов. В Китае также отсутствует независимый от конфуцианства неофициальный интеллектуализм. Конфуцианство – этика “благородного” человека, “джентльмена” (как с достаточным основанием перевел этот термин уже Дворжак). Оно в полном смысле этого слова является сословной этикой, вернее, системой правил, этикетом, соблюдение которого обязательно для представителей знатного, литературно образованного слоя общества.

Подобным же образом обстоит дело, насколько нам известно, на Древнем Востоке, и в частности в Египте; интеллектуализм египетских писцов, в той мере, в какой он вел к этическим и религиозным рефлексиям, полностью принадлежит к типу при определенных обстоятельствах аполитичного, но всегда пристократического, далекого от обывательских представлений интеллектуализма. Иначе было в Израиле. Автор Книги Иова также исходит из того, что носителями религиозного интеллектуализма были знатные роды. Мудрость притчей и близких к ним высказываний уже самой своей формой свидетельствует о большом значении интернацио

191

нализации и соприкосновении образованных представителей различных высших, аполитичных по своему характеру слоев, что стало возможным на Востоке в результате завоеваний Александра Македонского. Дело в том, что притчи в ряде случаев приводятся как изречения иудейского царя, и вообще на всей литературе, связанной с именем “Соломона”, лежит известный отпечаток интернациональной культуры. Именно то, что Иисус сын Сирахов всячески подчеркивает мудрость отцов, противопоставляя ее эллинизации, свидетельствует о наличии названной тенденции. И, как справедливо указывает Бусса, “книжник” того времени выступает у Иисуса сына Сирахова как много путешествующий “джентльмен”, человек большой культуры; через всю книгу проходит, на что указывает и Мейнхольд, ярко выраженная антиплебейская окраска, совершенно в духе греческой литературы: как может крестьянин, кузнец, гончар обладать “мудростью”, которую дает только досуг, заполняемый размышлением и занятиями? Ездру, правда, называют “первым книжником”, но, во-первых, толпящиеся вокруг пророков монахи, идеологи с их чисто религиозными интересами, без которых было бы невозможно введение Второзакония, располагали влиятельным положением значительно раньше; во-вторых, высокое, почти равное положение муфтия в исламе, положение “книжников”, т.е. умеющих читать по-древнееврейски и излагать божественные заветы, относится к значительно более позднему периоду, чем время жизни этого официального создателя теократии, получившего свои полномочия от персидского царя. Между тем социальный ранг книжников претерпел изменения. Во времена Маккавеев благочестие – по существу достаточно трезвая жизненная мудрость (нечто подобное ксенофилии) – идентично “образованию”, а оно (*musar, paideia*) считалось путем к добродетели, которой можно научиться, как полагали греки.

Правда, благочестивый интеллектуал, как и большинство авторов псалмов, уже в то время ощущал себя в оппозиции к высокомерным богачам, среди которых редко можно встретить верность закону; но при этом сами они принадлежали к тому же социальному классу. Напротив, из школ книжников времени Ирода, когда очевидная неотвратимость чужеземного владычества способствовала возникновению приниженности и внутреннего напряжения, вышел слой близких к пролетарским кругам толкователей закона; они служили советниками по вопросам спасения души, проповедниками и учителями в синагогах (их представители заседали и в синедрионе) и придавали определенный характер народному благочестию тех членов иудейской общины, которые строго следовали закону в узком понимании его фарисеями. В дальнейшем эта деятельность осуществляется раввинами и должностными лицами общины времени Талмуда. Они способствовали широкому распространению интеллектуализма мелкого бюргерства и интеллектуализма пария, не известного ни одному народу. Уже Филон Александрийский считал, что распространение грамотности и систематическое обучение казуистическому мышлению в своего рода “всеобщих народных школах” является специфической чертой иудеев. Влияние раввинов среди городского населения привело к замене деятельности пророков культом верности закону и изучением священных книг.

Мелкобуржуазный интеллектуализм в иудаизме и раннем христианстве

Эти иудейские интеллектуалы из низших слоев, очень далекие по своим воззрениям от какой бы то ни было мистики, в социальном отношении значительно ниже философов и мистагогов переднеазиатского и эллинистического общества. Но, очевидно, на

эллинистическом Востоке уже в дохристианское время существовал интеллектуализм, охватывавший различные социальные слои, который посредством аллегорий и умозрений создавал в разного рода сакраментальных посвящениях и

192

культулах спасения сотериологические догматы, подобные догматам орфиков, также принадлежавшим в своем большинстве к средним слоям. Эти мистерии и сотериологические умозрения, безусловно, были известны и ненавистны такому образованному деятелю диаспоры, каким был апостол Павел. Следует напомнить, что во времена Помпея культ Митры был распространен в Киликии как верование пиратов, хотя неопровержимые письменные доказательства этому стали известны в Тарсе только после установления там христианства. Вполне вероятно, что сотериологические надежды самого различного толка и происхождения с давних пор существовали и в иудаизме, особенно в провинциях; в противном случае там не могло бы уже во времена пророков наряду с ожиданием будущего монарха господствующего иудейского народа возникнуть представление о въезжающем на осле царе бедных людей и идея “сына человеческого” (грамматически, безусловно, семитское образование). Однако в возникновении любой сложной сотериологии, выходящей за пределы чистого мифа, связанного с явлениями природы, или простого предсказания доброго правителя, который придет когда-либо и уже теперь ждет этого часа гденибудь в тиши, в сотериологии, пользующейся абстракциями и открывающей космические перспективы, всегда так или иначе участвует интеллектуализм мирян.

Упомянутая образованность книжников и подготовленный ими интеллектуализм низших городских слоев перешли из иудаизма в христианство. Апостол Павел, ремесленник, как многие книжники позднего иудаизма (что резко отличало их от антиплебейской мудрости времени Иисуса сына Сирахова), был выдающимся представителем этого типа (разве только в нем есть нечто большее и более специфическое); его “гносис”, как ни далек он от того, что понимали под этим склонные к умозрительному мышлению интеллектуалы эллинистического Востока, тем не менее в дальнейшем мог послужить отправным пунктом учения Маркиона. Интеллектуализм, который находил свое выражение в гордой уверенности, что лишь призванные богом понимают смысл притчей, ярко выражен и у него, поскольку он гордится тем, что истинное знание “для иудеев – соблазн, для эллинов – безумие”. Его дуализм “плоти” и “духа” родственен, хотя и в рамках иной концепции, типичному для сотериологического интеллектуализма отношению к чувственности; повидимому, это свидетельствует о несколько поверхностном значении греческой философии. Его обращение было не только видением в смысле галлюцинации, но и внутренним ощущением близости личной судьбы воскресшего к хорошо известным ему общим концепциям восточной сотериологии с их идеей спасителя и прагматическим культом, в которые укладываются обещания иудейских пророков. Аргументация в его посланиях – ярчайшее выражение диалектики интеллектуализма мелких городских слоев: поразительно, какой уровень прямо “логической фантазии” он предполагает, например, в Послании к римлянам у людей, к которым он обращается; впрочем, не вызывает никакого сомнения, что действительно воспринята была в те времена не его доктрина оправдания, а его концепция соотношения между пневмой и общиной и характер относительного приспособления к повседневной жизни в миру. Бешеный гнев именно против апостола Павла иудейской диаспоры, которой его догматический метод должен был представляться гнусным злоупотреблением иудейской образованностью, свидетельствует о том, насколько этот метод соответствовал типу интеллектуализма, присущего низшим городским слоям. Им пользовались позже харизматические “учителя” ранних христианских общин (еще в Дидахе); Гарнак обнаруживает в Послании к евреям образец этого метода.

С ростом монополии епископов и старейшин в управлении общиной этот тип интеллектуализма исчезает, и его место занимает сначала интеллектуализм апологетов, затем отцов церкви и догматиков, почти сплошь принадлежавших к клиру и обладавших греческой

образованностью, и, наконец, императоров – дилетантов в вопросах теологии. Завершением этого был на Востоке после поражения иконобор

7. Религия и общество. Часть I 193

цев рост влияния монашества, вышедшего из низших негреческих социальных слоев.

В восточной церкви никогда не удалось полностью устранить этот вид формалистической диалектики, общей всем этим кругам и связанной с полуинтеллектуальным, полупримитивно-магическим идеалом самообожествления. Однако решающим для судьбы раннего христианства было то, что оно по своему происхождению, по своей социальной основе и по содержанию своего образа жизни было религией спасения, которая, несмотря на то, что ее сотериологический миф обладал многими общими чертами со схемой восточных религий, что она кое-что прямо заимствовала из нее, переработав в нужном ей направлении, что апостол Павел перенял метод книжников, – тем не менее с самого начала сознательно и последовательно *противостояла* интеллектуализму, противостояла иудейской ритуальной книжной образованности и сотериологии гностиков с их аристократическим интеллектуализмом и уж более всего – античной философии. Отказ от гностического презрения к непосвященным, вера в то, что “нищие духом”, обладающие боговдохновенной благодатью, а не “ученые”, являются примерными христианами, что путь к спасению открывает не знание космических или психологических основ жизни и страдания или условий жизни на земле, тайного значения обрядов, будущей судьбы души в потустороннем мире – все это, а также то обстоятельство, что довольно значительная часть истории раннехристианской церкви и формирование ее догматов представляли собой самоутверждение в борьбе с интеллектуализмом всех видов, является характерной чертой христианства.

Социального носителя и протагониста так называемых мировых религий можно кратко определить следующим образом: в конфуцианстве это – упорядочивающий мир бюрократ, в индуизме – упорядочивающий мир маг, в буддизме – странствующий по миру нищенствующий монах, в исламе – побеждающий мир воин, в иудаизме – странствующий торговец, в христианстве – странствующий ремесленник, причем все они – не в качестве представителей своих профессий или материальных “классовых интересов”, а в качестве идеологических носителей такой этики или религии спасения, которая особенно легко сочетается с их социальным положением. Что касается ислама, то в его специфическую религиозность интеллектуализм вторгся – если оставить в стороне официальные школы права и теологии и временный расцвет научных интересов – только после проникновения в него суфизма, общая же ориентация была иной: в народной религии дервишей полностью отсутствует рациональная направленность, а интеллектуальны по своему характеру в исламе только отдельные неортодоксальные, хотя подчас и очень влиятельные секты, в дополнение к этому в университетах ислама, как и в средневековом христианстве, зародились начатки схоластики.

Мы не можем здесь заниматься вопросом о связи между интеллектуализмом и религией в средневековом христианстве. Во всяком случае ориентация этой религии в ее социологически значимом воздействии происходила не под влиянием интеллектуальных факторов; сильное же влияние монашеского рационализма относится к области культуры и могло бы быть охарактеризовано только посредством сравнения западного монашества с восточным, что будет очень кратко сделано впоследствии. Ибо своеобразие культурного воздействия западной церкви преимущественно объясняется своеобразием западного монашества. Западное средневековье не знало ни религиозного интеллектуализма низших городских слоев, ни интеллектуализма париев (достаточно значимого), хотя в сектах он иногда обнаруживается. Роль образованных представителей знати в развитии церкви была достаточно значительной. Образованные круги империи времени Каролингов, Оттонов, Салической династии и Штауфенов выступали в качестве некоей имперско-теократической культурной организации, подобно иосифлянам в России XVI в.; но больше

всего идеология знатных интеллектуалов, боровшихся вместе с возникающим бюргерством против власти феодалов, служила поддержкой папе Григорию VII при проведении им клюнийской реформы и в борьбе за власть. Рост университетского образования, с одной стороны, и стремление папства (из материальных соображений или просто для усиления своего влияния) монополизировать предоставление епархий, служивших экономической опорой названного слоя, – с другой стороны, вели к тому, что все больше образованных представителей знати отходили от папства, руководствуясь сначала главным образом экономическими интересами, а после схизмы и по идеологическим мотивам. Они стали “носителями” соборных движений за реформу церкви, а впоследствии опорой гуманизма. Сама по себе не лишенная интереса социология гуманизма, прежде всего как переход рыцарской и духовной образованности в образованность, поддерживаемую двором и меценатами (со всеми вытекающими отсюда последствиями), выходит за рамки нашей работы. Двойственное поведение гуманистов Реформации обусловлено преимущественно идеологическими мотивами. В качестве носителей определенной религии (в действительности целого ряда религиозных воззрений) гуманисты длительного воздействия не оказали. Они участвовали в деле образования при церквях, связанных с Реформацией и Контрреформацией, и играли очень значительную, хотя и не решающую, роль в организации и систематизации преподавания и развития доктрины. В соответствии с образом своей жизни классически образованные гуманисты были в целом настроены антиплебейски и антисектантски, далеки от распрей священников и проповедников и прежде всего от их демагогии, близки по своим воззрениям Эрасту и Иренею и по одному этому уже обречены на все большую утрату влияния в жизни церкви.

Наряду с остроумным скепсисом и рационалистическим просветительством им иногда, особенно в англиканской среде, присущи мягкость и тонкость религиозного чувства, а также либо, как в Пор-Руаяле, серьезный, часто аскетический морализм, либо как на ранней стадии в Германии и Италии, склонность к мистике. Однако те, кто был с ними связан общим стремлением к власти и экономическими интересами, вели борьбу если не путем насилия, то с помощью демагогии, к которой эти круги совсем не были готовы.

Плебейский интеллектуализм и сектантская религия

Нет сомнения в том, что те церкви, которые хотели поставить себе службу влиятельные слои и прежде всего университеты, нуждались в классически, т.е. теологически образованных полемистах и проповедниках. В лютеранстве, заключившем союз с княжеской властью, профессиональные теологи очень скоро стали сочетать образованность с религиозной активностью. Еще Гудибрас иронизировал над чрезвычайной философской ученостью протестантских кругов. Но негибемую силу придавали пуританам, и в первую очередь баптистским сектам, не аристократический, а плебейский интеллектуализм и подчас интеллектуализм париев (у баптистов он на ранней стадии распространялся странствующими ремесленниками или апостолами). Здесь отсутствуют специфический слой интеллектуалов со своим особым образом жизни: после завершения краткого периода миссионерской деятельности странствующих проповедников их интеллектуализмом прониклось среднее сословие. Необычайно широкое распространение знания Библии и растущий интерес даже в крестьянских кругах к крайне запутанным и сублимированным догматическим контрверзам, обнаруживаемый у пуритан XVII в., создали своего рода интеллектуализм масс, более в истории не повторявшийся; в прошлом его можно сравнить только с массовым интеллектуализмом позднего иудейства и миссионерских общин апостола Павла.

7* 195

Общинная религиозность “просвещенных”

В Англии, в отличие от Голландии и частично также Шотландии и американских колоний, этот вид интеллектуализма вскоре пошел на убыль, после того как в религиозных войнах были испробованы шансы на господство и разделены сферы влияния. Однако с этого времени определилось все своеобразие англосаксонского аристократического интеллектуализма, его

традиционная склонность к деистически-просветительской религиозности, гибкой до неопределенности, но неизменно лишенной враждебности к церкви (здесь мы останавливаться на этом не будем). Такое развитие, обусловленное традиционной позицией политически могущественного бюргерства и его моральными воззрениями, т.е. плебейским интеллектуализмом, резко противостоит эволюции аристократической образованности романских стран, по существу придворной, резко враждебной церкви или проявляющей к ней полное безразличие. И оба эти вида интеллектуализма, в своем конечном результате одинаково антиметафизические, противоположны *немецкой*, далекой от политики, но не аполитичной или антиполитичной аристократической образованности, метафизической, очень слабо (преимущественно отрицательно) и всегда конкретно обусловленной социологически, не испытывающей особой потребности в религии, и меньше всего в “религии спасения”. Напротив, плебейский интеллектуализм и интеллектуализм париев в Германии – подобно интеллектуализму романских народов и в отличие от интеллектуализма англосаксонских стран (где со времен пуритан наиболее глубокая религиозность носила не церковный, а сектантский характер) – принимали все более радикально антирелигиозный характер, а с возникновением социалистической веры, эсхатологической по своим экономическим чаяниям, приняли его окончательно.

Только эти антирелигиозные секты, связанные со слоем деклассированных интеллектуалов, хотя бы временно сохраняли веру в социалистическую эсхатологию, близкую к религии. Чем решительнее берут в свои руки защиту своих интересов те, кого это непосредственно касается, тем больше отступает на второй план “академический” элемент: окончательно удар наносит неизбежное разочарование в возможностях “науки”, наступающее после едва ли не суеверного ее прославления, утрата веры в то, что она приведет к насильственной или мирной социальной революции, которая уничтожит классовое господство (или во всяком случае предрекает ее). Поэтому единственная в Западной Европе разновидность социализма, которую можно приравнять к религиозной вере, – синдикализм, оказывается внутри социализма своего рода спортом романтически настроенных людей, не заинтересованных в данном движении.

Последним значительным движением интеллектуалов, объединенным если не единой, то во многих важных пунктах общей верой и, следовательно, близким к религии, было движение русской революционной интеллигенции. Знатные, образованные аристократы объединились с представителями плебейского интеллектуализма, носителями которого были высоко образованные по своему социологическому мышлению и общим культурным интересам представители близкого пролетарским кругам низшего чиновничества, в частности из земских учреждений (так называемый третий элемент), журналисты, учителя народных школ, апостолы революции и возникшая в социальных условиях России крестьянская интеллигенция. В 70-х годах прошлого века с появлением народничества это привело к возникновению движения, основанного на естественном праве, преимущественно аграрно-коммунистического по своей ориентации. В 90-х годах одна часть его сторонников вступила в ожесточенную борьбу с марксистской догматикой, другая претерпела различные изменения, весьма неопределенно сочетая то славянофильско-романтическую, то мистическую религиозность с туманными религиозными надеждами. Однако в

относительно широких слоях интеллигенции под влиянием Достоевского и Толстого это привело к аскетическому или акосмическому образу жизни. В какой степени окажется жизнеспособным после подавления русской революции в 1906 г. это движение... покажет будущее.

В Западной Европе просветительски-религиозно настроенные слои с XVII в. создавали в областях англосаксонской, а в последнее время и французской культуры унитарные, деистические, иногда синкретические, атеистические общины и общины свободной церкви, в которых известную роль играли буддийские концепции (или те, что считались таковыми). В Германии они были распространены достаточно длительное время почти в тех же кругах,

которые проявляли склонность к масонству, т.е. среди людей, лишенных интересов экономического характера, а наряду с ними среди деклассированных идеологов и отдельных групп образованных людей, частично или полностью принадлежащих к пролетариату. Продуктом соприкосновения с европейской культурой является индуистское (“Брахмо самадж”) и персидское просветительство в Индии. Практическое значение этих общин в прошлом было больше, чем в настоящее время. Заинтересованность привилегированных слоев в сохранении существующей религии в качестве средства подчинения масс, их потребность в пафосе дистанции и отвращение к просветительской деятельности в массах, способной поколебать престиж, их обоснованное неверие в то, что традиционное вероисповедание (из которого все что-либо исключают: “ортодоксы 10%, либералы 90%”) можно заменить каким-либо новым, по-настоящему *буквально* приемлемым для широких масс, и прежде всего их презрительное безразличие к проблемам религии и церкви (чьи мало обременительные притязания не требуют от них больших жертв, поскольку известно, что это всего лишь формальности, которые лучше всего выполняют служители ортодоксальной церкви и хранители конвенционального порядка, как обусловленные государством обязательства своей карьеры) – все это чрезвычайно неблагоприятно для возникновения серьезной общинной религиозности в кругах интеллектуалов. Потребность аристократических представителей литературно-академического интеллектуализма, а подчас и “интеллектуалов кафе” включить в число своих сенсационных переживаний и объектов дискуссий “религиозные” чувства, потребность писателей создавать сочинения на эти интересные темы и еще значительно более действенная потребность находчивых издателей в публикации таких книг могут, правда, создать видимость “религиозного интереса”; однако из потребностей такого рода и болтовни на эту тему еще никогда не возникала новая религия, и та же мода, которая породила этот предмет разговоров и публицистики, сама же и устранил его.

Раздел четвертый.

РЕЛИГИЯ И ЛИЧНОСТЬ. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИИ

1. РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕИ И ИНТЕРЕСЫ

М.Вебер*

Историческими носителями аскетического протестантизма (в принятом смысле этого понятия) являются в первую очередь следующие четыре направления: 1) кальвинизм в том его облике, который он имел в ряде западноевропейских стран, где завоевал господство в XVII в.; 2) пиетизм; 3) методизм; 4) вышедшие из анабаптистского движения секты.

Аскетическое движение, которое получило название “пуританизм” в самом широком смысле этого многозначного понятия... подвергало, правда, критике основы англиканства, однако различия обострились лишь постепенно в ходе борьбы. Если отвлечься от не интересующих нас на данном этапе вопросов организации и устройства, положение дел остается тем же... Важные для нас черты нравственного поведения в равной степени обнаруживаются у сторонников самых разных деноминаций, вышедших из четырех названных нами источников или из их комбинаций. В дальнейшем мы увидим, что близкие по своему этическому содержанию положения могут возникнуть на основе различных догматических учений. Даже имевшие широкое распространение казуистические компендиумы различных вероисповеданий – литературные произведения, предлагающие средства для спасения души, – стали с течением времени влиять друг на друга, в результате чего между ними обнаруживается большое сходство при заведомой разнице в практике жизненного уклада.

Религиозное обоснование мирского аскетизма

В результате вышесказанного может сложиться впечатление, что наилучшим методом исследования было бы просто игнорировать в изучаемых явлениях как догматическую основу, так и этическую теорию и держаться только нравственной практики в той мере, в какой она может быть обнаружена. Однако это все-таки неверно. Различие в догматических корнях аскетической нравственности, правда, отмерло в ходе ожесточенной борьбы. Но исконная вера в эти догматы не только наложила глубокий отпечаток на всю последующую “недогматическую этику”, но она обусловила и то, что лишь знание первоначального идейного содержания этой нравственности позволяет понять, как органично она была связана с идеей потустороннего блаженства, полностью определявшей внутренний мир наиболее глубоких людей того времени; без этой идеи с ее всепоглощающим господством в то время было совершенно немыслимо какое бы то ни было нравственное преобразование, способное оказать серьезное влияние на жизненную практику.

* Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 16-38, 143-44, 146-49, 151-60, 181-83, 185-93 / Пер. М.И. Левиной.

Ведь совершенно очевидно, что нас интересует не то, чему учили в качестве официальной теории этические компендиумы тех времен, – хотя это имело несомненное практическое значение вследствие воздействия на верующего таких факторов, как церковная дисциплина, забота о спасении души и проповедь, – нас интересует совсем иное, а именно: выявление тех созданных религиозной верой и практикой религиозной жизни психологических стимулов, которые давали определенное направление всему жизненному строю и заставляли индивида строго держаться его. Эти стимулы были в значительной степени обусловлены спецификой

религиозных представлений. Люди того времени размышляли о сущности абстрактных на первый взгляд догматов с такой интенсивностью, которая в свою очередь может быть понята лишь в том случае, если мы обнаружим ее связь с практическими религиозными интересами.

Абсолютное устранение веры в спасение души с помощью церкви и таинств было той решающей идеей, которая отличала кальвинизм от католичества. В этом находит свое завершение тот великий историко-религиозный процесс расколдования мира, начало которого относится ко времени древнеиудейских пророков и который в сочетании с эллинским научным мышлением уничтожил все магические средства спасения, объявив их неверием и кощунством. Истинный пуританин даже у гроба своих близких отказывался от всех религиозных церемоний и хоронил их тихо и незаметно, дабы не допустить никакого *“superstition”* (суеверия – лат.), никакой надежды на спасение путем магических сакраментальных средств. Не существовало не только магических, но и вообще никаких средств, которые могли бы обратить божественное милосердие на того, кто лишен его волею Бога. В сочетании с жестким учением об абсолютной трансцендентности Бога и ничтожности всего сотворенного эта внутренняя изолированность человека служит причиной негативного отношения пуританизма ко всем чувственно-эмоциональным элементам культуры и субъективной религиозности (поскольку они не могут служить спасению души, способствуют лишь появлению сентиментальных иллюзий и суеверному обожествлению рукотворного), а тем самым и причиной принципиального отказа его от всей чувственной культуры вообще. Вместе с тем эта отъединенность является одним из корней того лишенного каких-либо иллюзий пессимистически окрашенного индивидуализма, который мы наблюдаем по сей день в “национальном характере” и в институтах народов с пуританским прошлым, столь отличных от того совершенно иного влияния мира и человека, которое было характерным для эпохи Просвещения. Следы влияния учения о предопределении для интересующего нас периода мы находим во всех элементарных чертах жизненного поведения и мировоззрения, причем даже там, где его догматическая значимость уже исчезла, ибо это учение было лишь самой крайней формой той исключительности доверия к Богу, анализом которого мы здесь занимаемся. Примером может служить хотя бы поразительно часто повторяющееся, прежде всего в английской пуританской литературе, предостережение не полагаться ни на помощь людей, ни на их дружбу. Даже кроткий Бакстер призывает к глубокому недоверию по отношению к самому близкому другу; а Бейли прямо советует никому не доверять и никому не сообщать ничего компрометирующего о себе: доверять следует одному Богу. В соответствии с этой настроенностью в областях, где господствовал кальвинизм, незаметно была отменена исповедь, что являло собой резкое противоречие лютеранству (у Кальвина исповедь вызывала сомнение лишь постольку, поскольку ей могло быть дано неверное сакраментальное истолкование). Это было событием чрезвычайной важности. Прежде всего оно было симптомом, характерным для воздействия этой религиозности, но также и психологическим импульсом для определения ее этической позиции. Средство периодической “разрядки”, которое снимало эмоционально окрашенное сознание своей вины, было устранено. К влиянию этой веры на

199

повседневную нравственную практику мы еще вернемся. Совершенно очевидно, какие последствия проистекали из этого для религиозной настроенности всех людей. Общение кальвиниста с его Богом происходило в атмосфере полного духовного одиночества, несмотря на то, что принадлежность к истинной церкви рассматривалась как необходимое условие спасения. Каждый кто хочет ощутить специфическое воздействие этой своеобразной атмосферы, может обратиться к книге Беньяна “Путешествие пилигрима”, получившей едва ли не самое широкое распространение из всех произведений пуританской литературы. В ней описывается, как некий “христианин”, осознав, что он находится в “городе, осужденном на гибель”, услышал голос, призывающий его немедленно совершить паломничество в град небесный. Жена и дети цеплялись за него, но он мчался, зажав уши, не разбирая дороги и восклицая: “Жизнь, вечная жизнь!”. Едва ли самый углубленный и тонкий анализ мог бы

более отчетливо передать настроение пуританина, занятого, по существу только собой и помышляющего только о своем спасении...

На первый взгляд представляется загадочным, как тенденция к внутреннему освобождению человека от теней мира может сочетаться в кальвинизме с несомненным превосходством его социальной организации. Однако, как ни странно, это превосходство является прямым следствием той специфической окраски, которую принимает христианская “любовь к ближнему” под влиянием внутренней отъединенности человека, свойственной кальвинистской вере. Это следствие носит прежде всего догматический характер. Мир существует для того, и только для того, чтобы служить самопрославлению Бога: христианин-избранник существует для того, и только для того, чтобы осуществлять в своей мирской жизни заповеди во славу Всевышнего. Богу угодна социальная деятельность христианина, ибо он хочет, чтобы социальное устройство жизни соответствовало его заповедям и поставленной им цели. Социальная деятельность кальвиниста в миру – деятельность “*in maiorem gloriam Dei*” (к вящей славе Господней – *лат.*). Таков характер и профессиональной деятельности, которая осуществляется в рамках посюсторонней жизни во имя общего блага. Уже Лютер... выводил профессиональную деятельность, основанную на разделении труда, из “любви к ближнему”. Однако то, что у Лютера было лишь смутным предчувствием, чисто теоретической конструкцией, стало характерной чертой всей этической системы кальвинизма. “Любовь к ближнему”, мыслимая только как служение Богу, а не твари, находит свое выражение в первую очередь в выполнении профессионального долга данного *lex naturae* (здесь: естественного порядка – *лат.*); при этом “любовь к ближнему” обретает своеобразный объективно безличный характер, характер деятельности, направленный на рациональное преобразование окружающего нас социального космоса. Ибо поразительно целесообразное устройство этого космоса, который и по библейскому откровению, и по самой природе вещей, очевидно, предназначен для того, чтобы идти на пользу роду человеческому, позволяет расценивать эту безличную деятельность на пользу общества как угодную Богу и направленную на приумножение славы Его. Полное исключение проблемы теодицеи и всех вопросов о “смысле” мира и человеческой жизни, которые служили иным темой столь мучительных раздумий, было для пуританина, как (совсем по другим причинам) и для иудея, чем-то само собой разумеющимся. Впрочем, в известном смысле это относится и ко всей немистической христианской религиозности. В кальвинизме к этой экономии сил присоединяется еще одна действующая в том же направлении черта. Кальвинизму неизвестен разлад между “отдельным человеком” и “этикой” (в понимании Серена Кьеркегора), хотя в вопросах религии кальвинистская вера предоставляет индивида полностью самому себе. Здесь не место анализировать причины этого явления или значение подобной точки зрения для политического и экономического рационализма кальвинистов. Однако следует указать на то, что оно определило утилитарный

200

характер кальвинистской этики и ряд своеобразных черт кальвинистской концепции профессионального призвания. В данной связи мы считаем необходимым вновь обратиться к учению о предопределении.

Решающей для нас проблемой является следующая: как люди мирились с подобным учением в век, когда загробная жизнь представлялась не только более значительной, но во многих отношениях и более надежной, чем все интересы посюстороннего существования? Совершенно очевидно, что рано или поздно перед каждым верующим должен был встать один и тот же вопрос, оттесняющий на задний план все остальное: избран ли? И как мне удостовериться в своем избранничестве?.. Совершенно невозможно было удовлетвориться (во всяком случае, поскольку речь шла о собственном избранничестве) указанием Кальвина, формально не отвергнутым ортодоксальной доктриной кальвинизма, согласно которому доказательством избранности служит устойчивость веры, возникающая как следствие благодати. Это было невозможно в первую очередь в рамках душеспасительной практики, повсеместно наталкивающейся на муки, порождаемые этим учением.

Если отвлечься от прямого преобразования учения об избранности к спасению, от его смягчения или по существу – отказа от него, то речь может идти о двух взаимосвязанных типах душеспасительных назиданий. В одном случае верующему вменяется в обязанность считать себя избранником Божиим и прогонять сомнения как дьявольское искушение, ибо недостаточная уверенность в своем избранничестве свидетельствует о неполноте веры, о неполноте благодати. Увещевания апостола об “упрочении” своего призвания здесь толкуются, следовательно, как обязанность завоевать в повседневной борьбе субъективную уверенность в своем избранничестве и в своем оправдании. На смену смиренным грешникам, которым Лютер сулил Божью милость, если они, преисполненные веры и раскаяния, вверят себя Богу, теперь в лице непреклонных купцов героической эпохи капитализма приходят выпестованные пуританизмом “святые”; отдельные представители их сохранились вплоть до наших дней. Второй способ состоит в том, что в качестве наилучшего средства для обретения внутренней уверенности в спасении рассматривается неутомимая деятельность в рамках своей профессии. Она, и только она, прогоняет сомнения религиозного характера и дает уверенность в своем избранничестве.

Практически это означает, что Бог помогает тому, кто сам себе помогает, что кальвинист, таким образом, сам “создает” свое спасение, правильнее было бы сказать – уверенность в спасении (и мы, действительно, встречаем подобные высказывания), что это спасение, однако, не может быть обретено, как того требует католицизм, постепенным накоплением отдельных достойных деяний, а является следствием систематического самоконтроля, который постоянно ставит верующего перед альтернативой: избран или отвергнут? Тем самым мы подошли к очень важному пункту наших наблюдений.

Рядовой средневековый католик-мирянин жил в этическом отношении в известной степени сегодняшним днем. Прежде всего он со всей добросовестностью выполнял свои традиционные обязанности. “Добрые дела”, выходящие за эти рамки, обычно не были связаны друг с другом и, уж во всяком случае, не составляли последовательный ряд отдельных актов, возведенных в некую рациональную систему: они совершались от случая к случаю, либо для искупления конкретных грехов, либо под влиянием размышлений о спасении души, либо – в конце жизни – в качестве своего рода страхового взноса. Католическая этика, безусловно, была этикой, основанной на “нравственной убежденности”. Однако решающей для оценки каждого отдельного поступка было конкретное “*intentio*” (стремление, намерение – *лат.*) человека. И каждый отдельный хороший или дурной поступок ставился

201

ему в заслугу или порицался и влиял на все его земное существование и на его вечную жизнь. Церковь вполне реалистически исходила из того, что человек, не являясь неким единством, не должен быть абсолютно и однозначно детерминирован и оценен и что его нравственная жизнь (как правило) складывается в борьбе противоположных мотивов и сама по себе чрезвычайно противоречива. Конечно, и для католической церкви идеалом было принципиальное изменение всей жизни верующего. Однако вместе с тем она смягчала (для преобладающего среднего уровня) это требование, пользуясь одним из своих важных средств в деле воспитания верующих и утверждения своего господства над ними: посредством таинства покаяния, функции которого тесно связаны со своеобразием католической религиозности.

Католику представлялась возможность обрести благодать, сообщаемую таинствами церкви, и тем самым преодолеть несовершенство человеческой природы: священник был магом, совершавшим чудо пресуществления, в руках которого была “власть ключей”: к нему мог обратиться верующий, преисполненный раскаяния и готовности к покаянию; священник даровал умиротворение, надежду на спасение, уверенность в прощении и снимал тем самым то невероятное напряжение, которое было неизбежным и ничем не смягчаемым уделом кальвиниста.

Кальвинист не знал этого милосердного человеческого утешения и не мог, подобно католику и даже лютеранину, надеяться на то, что минуты слабости и легкомыслия будут уравновешены последующей концентрацией доброй воли. Кальвинистский Бог требовал от своих избранных не отдельных “добрых дел”, а святости, возведенной в систему. Здесь не могло быть и речи ни о характерном для католицизма, столь свойственном природе человека чередовании греха, раскаяния, покаяния, отпущения одних грехов и совершения новых; ни о сбалансированности всей жизни с помощью отдельных наказаний или посредством находящихся в распоряжении церкви средств сообщения благодати. Практическая этика кальвинизма устраняла отсутствие плана и системы в повседневной жизни верующего и создавала последовательный метод всего жизненного поведения. Ведь не случайно в XVIII в. носителей последнего возрождения пуританских идей называли “методистами”.

...Христианская аскеза как в своих внешних проявлениях, так и по своей сущности складывается из самых различных элементов. Однако на Западе в ее наиболее разработанных формах она уже в средние века, а подчас и в античности, носила рациональный характер. На этом основано и всемирное значение западного монашества – не в его совокупности, а в качестве типического явления – в отличие от монашества восточного. Христианская аскеза уже в уставе св. Бенедикта была в принципе свободна от безотчетного неприятия мирской жизни и изощренного самоистязания, в еще большей степени это проявилось у клюнийцев, цистерцианцев и, наконец, полностью у иезуитов. Она превратилась в систематически разработанный метод рационального жизненного поведения, целью которого было преодоление *status naturae* (природного состояния – *лат.*), освобождение человека от иррациональных инстинктов, от влияния природы и мира вещей и подчинение его жизни некоему планомерному стремлению, а его действия – постоянному самоконтролю и проверке их этической значимости; таким образом, монах объективно превращался в работника на ниве Господней, а субъективно тем самым утверждался в своей избранности к спасению. Подобное активное самообладание было в такой же степени целью *exercitia* (имеются в виду духовные упражнения (*exercitia* – *лат.*), введенные Игнатием Лойолой, основателем ордена иезуитов: молитва, созерцание, чтение, самоиспытание, совершаемое в течение многих дней при совершенном молчании под руководством священника ордена) св. Игнатия и высших форм рациональной монашеской добродетели вообще, как и основным идеалом практической

202

жизни пуритан. Уже в том глубоком презрении, которое сквозит в сообщениях пуритан о допросах пуританских мучеников, чья холодная сдержанность противопоставляется трескучим речам знатных прелатов и чиновников, проступает высокая оценка сдержанности и самообладания, характеризующая лучших представителей английских и американских *gentlemen* и в наши дни. В переводе на современный язык это означает следующее: пуританская аскеза, как и любая другая “рациональная” аскеза, стремилась научить человека руководствоваться “константными мотивами” (особенно теми, которые она сама ему “внушала”), а не “аффектами”, другими словами, воспитать в нем “личность” в этом формально-психологическом смысле слова. Вопреки многим распространенным представлениям целью аскезы было создать условия для деятельной, осмысленной, светлой жизни; ее настоящей задачей – уничтожить непосредственное чувственное наслаждение жизнью; ее главным средством – упорядочить образ жизни своих адептов. Все эти основные положения в такой же степени находят свое отражение в уставах католического монашества, как и в основных принципах жизненного поведения кальвинистов. Методическое регламентирование всего жизненного уклада человека определяет огромную силу воздействия обоих вероучений: на этом покоится и способность кальвинизма в отличие от лютеранства отстаивать в качестве *ecclesia militans* (“воинствующая церковь” – *лат.*) протестантскую веру...

Себастьян Франк действительно указал на основное средство кальвинистского благочестия, когда увидел значение Реформации в том, что теперь каждый христианин должен быть монахом в течение всей своей жизни. Перемещению аскезы из мирской

повседневной жизни в монастыри была поставлена преграда, и те глубокие и страстные натуры, которые до той поры становились лучшими представителями монашества, теперь вынуждены были осуществлять аскетические идеалы в рамках своей мирской профессии. В ходе дальнейшей эволюции кальвинизм присовокупил к этому и нечто позитивное: идею о необходимости найти подтверждение своей вере в мирской профессиональной деятельности. Тем самым кальвинизм дал широким слоям религиозных людей положительный стимул к аскезе, а обоснование кальвинистской этики учением о предопределении привело к тому, что духовную аристократию монахов вне мира и над ним вытеснила духовная аристократия святых в миру, от века предопределенная Богом к спасению, аристократия, которая по своему *character indelebilis* (непогрешимости – лат.), была отделена от остальных, от века предопределенных к гибели людей. Пропасть эта была принципиально более непреодолимой и значительно более жуткой в своей нереальности, чем та видимая преграда, которая отделяла от мира средневекового монаха; она глубоко врезалась во все сферы социальной жизни, ибо божественная милость, дарованная избранным и поэтому “святым”, требовала не снисходительности к грешнику и готовности помочь ближнему своему в сознании собственной слабости, а ненависти и презрения к нему как к врагу Господню, отмеченному клеймом вечного осуждения.

Пуританин позднего времени контролировал не только свое поведение, но и поведение Бога и усматривал перст Божий в каждом событии своей жизни. Он совершенно точно знал, почему Бог принял то или иное решение (что было чуждо подлинному учению Кальвина). Тем самым освящение жизни почти уподоблялось деловому предпринятию. Следствием подобной методичности в этическом поведении, которую кальвинизм в противовес лютеранству сумел внедрить в жизненную практику, была глубокая христианизация всего человеческого существования. Для правильного понимания характера кальвинистского влияния следует всегда помнить о том, что эта методичность была решающим моментом в воздействии на жизнь верующих. Из этого, с одной стороны, явствует, почему именно кальвинистское учение сумело оказать подобное влияние на своих адептов, с другой

203

почему и другие вероисповедания должны были действовать в том же направлении при условии, что их этические импульсы исходили из той же решающей идеи.

...Специфическая форма, которую мирская аскеза принимает у баптистов, в частности у квакеров, уже по мнению людей XVII в., находила свое отражение в практическом утверждении важного принципа капиталистической “этики”, согласно которому “*honesty is the best policy*” (честность – наилучшая политика – англ.) получившего свою классическую формулировку у Франклина. Что же касается воздействия кальвинизма, то мы предполагаем, что оно складывалось, главным образом, в освобождении частнохозяйственной энергии внутри предприятия, ибо, несмотря на формальную легальность практической деятельности “святых”, и у кальвинистов часто возникало сомнение, которое Гете выразил в следующих словах: “Действующий всегда бессовестен, совесть может быть лишь у наблюдающего”.

До сих пор мы совершенно сознательно отправлялись не от объективно существующих социальных институтов старопротестантских церквей и их этических влияний и, в частности, оставили вне сферы нашего рассмотрения столь важный фактор, как церковная дисциплина. Мы преднамеренно концентрировали свое внимание на том воздействии, которое способна оказывать на жизненный уклад верующего субъективно воспринятая им аскетическая религиозность. И не только потому, что эта сторона проблемы до сих пор оставалась малоизученной, но по той причине, что воздействие церковной дисциплины отнюдь не всегда шло в одном направлении. Церковно-полицейский контроль над жизнью верующих в том виде, как он осуществлялся в сфере господства кальвинистских государственных церквей, мало чем отличаясь от методов инквизиции, мог в ряде случаев даже противодействовать (и при известных обстоятельствах действительно противодействовал) тому освобождению индивидуальных сил, которое было обусловлено аскетическим стремлением к методической разработке средств спасения. Подобно тому как меркантилистская регламентация со стороны

государства могла содействовать развитию отдельных отраслей промышленности, но сама по себе не влияла на утверждение капиталистического “духа” (который она вскоре парализовала там, где проявлялся ее полицейско-авторитарный характер), так и церковная регламентация аскезы могла приводить к обратным результатам в том случае, если в ходе ее развития начинали преобладать полицейские черты: тогда она принуждала верующих к соблюдению определенных внешних требований поведения, но подчас парализовала субъективные импульсы к методическому строю жизни.

Теперь, после того как мы попытались кратко рассмотреть религиозное обоснование пуританской идеи профессионального призвания, мы обратимся к изучению влияния, которое эта идея оказала в сфере предпринимательской деятельности. При всех отклонениях в каждом отдельном случае и при всем различии в степени акцентирования аскетическими религиозными общинами интересующих нас черт, эти черты существовали во всех общинах такого рода и повсюду оказывали определенное воздействие. Решающим для нашей концепции является то обстоятельство, что во всех разновидностях изучаемых нами аскетических течений “состояние религиозной избранности” воспринималось как своего рода сословное качество (*status*), которой ограждает человека от скверны рукотворного, от “мира”. Гарантией этого состояния независимо от того, каким образом оно достигается в соответствии с догматическим учением данной деноминации, служит не какое-либо магически-сакраментальное средство, не отпущение грехов после исповеди, не отдельные благочестивые поступки, а одно лишь утверждение избранности посредством специфического по своему характеру поведения, коренным образом отличающего избранника от “природного” человека. На этой основе у отдельного человека возникал импульс к методическому контролю своего поведения (для

204

того, чтобы обрести уверенность в своем избранничестве) и тем самым к его аскетическому преобразованию. Этот аскетический стиль жизни сводился, как мы уже видели, к ориентированному на божественную волю рациональному преобразованию всего существования. Такая аскеза была уже не *opus supererogations* (избыточным делом – *лат.*), а задачей, которую мог выполнить каждый, кто стремился обрести уверенность в своем спасении. Решающим было то, что этот требуемый религией, отличный от “природного” существования, особый уклад жизни святых складывался теперь не вне мира в монашеских организациях, а внутри мирского устройства. Названная рационализация жизни в миру, ориентированная на потустороннее блаженство, была следствием концепции профессионального призвания аскетического протестантизма.

Христианская аскеза, устремившаяся вначале из мирской жизни в затворничество, уже в стенах монастыря господствовала в лице церкви над миром, от которого она отреклась. При этом, однако, она не посягала на естественные, непосредственные черты мирской повседневной жизни. Теперь же она вышла на житейское торжище, захлопнула за собой монастырские врата и стала насыщать мирскую повседневную жизнь своей методикой, преобразуя ее в рациональную жизнь в миру, но не от мира сего и не для мира сего.

Кальвин не видел в богатстве духовных лиц препятствия для их деятельности; более того, он усматривал в богатстве средство для роста их влияния, разрешал им вкладывать имущество в выгодные предприятия при условии, что это не вызовет раздражения в окружающей среде. Из пуританской литературы можно извлечь любое количество примеров того, как осуждалась жажда богатства и материальных благ, и противопоставить их значительно более наивной по своему характеру этической литературе средневековья. И все эти примеры свидетельствуют о вполне серьезных предостережениях; дело заключается, однако, в том, что подлинное их этическое значение и обусловленность выявляются лишь при более внимательном изучении этих свидетельств. Морального осуждения достойны успокоенность и довольство достигнутым, наслаждение богатством и вытекающие из этого последствия – бездействие и плотские утехи – и прежде всего ослабление стремления к “святой жизни”. И только потому, что собственность влечет за собой эту опасность

бездействия и успокоенности, она вызывает сомнения. Ибо “вечный покой” ждет “святых” в потустороннем мире, в земной жизни человеку, для того чтобы увериться в своем спасении, должно делать дела пославшего его, доколе есть день. Не бездействие и наслаждение, а лишь деятельность служит приумножению славы Господней согласно недвусмысленно выраженной воле Его.

Следовательно, главным и самым тяжелым грехом является бесполезная трата времени. Жизнь человека чрезвычайно коротка и драгоценна, и она должна быть использована для “подтверждения” своего призвания. Трата этого времени на светские развлечения, “пустую болтовню”, роскошь, даже на превышающий необходимое время сон – не более шести, в крайнем случае восьми часов – морально совершенно недопустима. Здесь еще не вошло в употребление изречение “время деньги”, которое нашло себе место в трактате Бенджамина Франклина, однако в духовном смысле эта идея в значительной степени утвердилась; время безгранично дорого, ибо каждый потерянный час труда отнят у Бога, не отдан приумножению славы Его. Пустым, а иногда даже вредным занятием считается поэтому и созерцание, во всяком случае тогда, когда оно осуществляется в ущерб профессиональной деятельности. Ибо созерцание менее угодно Богу, чем активное выполнение его воли в рамках своей профессии.

Труд издавна считался испытанным аскетическим средством: в качестве такового он с давних пор высоко ценился церковью Запада в отличие не только от Востока, но и от большинства монашеских уставов всего мира. Именно труд служит

205

специфической превентивной мерой против всех тех – достаточно серьезных искушений, которые пуританизм объединяет понятием “*unclean life*” (нечистой жизни англ.). Ведь сексуальная аскеза пуританизма отличается от монашеской лишь степенью, а не основополагающим принципом, а поскольку она простирается и на брачную жизнь, то сфера ее действия более обширна. Ибо половая жизнь в браке также допустима лишь как угодное Богу средство для приумножения славы Его согласно завету: “Плодитесь и размножайтесь”. В качестве действенного средства против соблазнов плоти предлагается то же, что служит для преодоления религиозных сомнений и изощренного самоистязания: наряду с диетой, растительной пищей и холодными ваннами, “трудитесь в поте лица своего на стезе своей”.

Однако труд выходит по своему значению за эти рамки, ибо он как таковой является поставленной Богом целью всей жизни человека. Слова апостола Павла: “Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь” – становятся общезначимым и обязательным предписанием. Нежелание работать служит симптомом отсутствия благодати.

Здесь отчетливо обнаруживается отличие от средневекового отношения к этой проблеме. Фома Аквинский тоже дал свое толкование этих слов апостола Павла. Однако в его истолковании труд лишь *naturali ratione* (в силу естественных причин – *лат.*) необходим для поддержания жизни как отдельного человека, так и человечества в целом. Там, где отсутствует эта цель, теряет свою силу и это предписание. Оно имеет в виду лишь род человеческий, а не каждого человека в отдельности. На того, кто обладает необходимым имуществом и может существовать не работая, это предписание не распространяется; что же касается созерцания как духовной формы деятельности в царстве Божьем, то в средневековом понимании оно было, конечно, выше завета апостола Павла в его буквальном значении. Ведь для популярного богословия высшей формой монашеской “производительности” было умножение “*thesaurus ecclesiae*” (сокровищницы церкви -*лат.*) молитвой и пением в хоре. У Бакстера же не только отсутствует подобная этическая интерпретация трудовых обязанностей, но всячески подчеркивается, что богатство не освобождает от этого безусловного требования апостола Павла. Имущий также да не ест, если он не работает, ибо если он и не нуждается в работе для удовлетворения своих потребностей, это не меняет того, что заповедь Божья остается в силе, и он обязан блюсти ее так же, как соблюдает ее бедный. Провидение Господне дало каждому профессию (*calling*), которую он должен принять и на стезе которой должен трудиться; это профессиональное призвание здесь не судьба, с которой

надо примириться и которой надо покорно следовать (как в лютеранстве), а требование Бога к каждому человеку трудиться к вящей славе Его.

Фома Аквинский (от учения которого нам в данной связи наиболее уместно отправляться), подобно многим другим мыслителям, рассматривал разделение труда и деление общества по профессиям как прямое следствие божественного плана мирового устройства. Введение же человека в этот космос происходит *ex causis naturalibus* и случайно по своему характеру (*“contingent”*, по терминологии схоластов). Для Лютера распределение людей по существующим сословиям и профессиям в соответствии с объективно историческим устройством общества было, как мы уже видели, прямой эманацией божественной воли, а пребывание каждого человека на своем месте и его деятельность в рамках, установленных для него Богом, превращались, следовательно, в религиозный долг. Это еще усугублялось тем, что отношение лютеровской религиозности к “миру” с самого начала носило характер некоторой неопределенности и таковым оставалось и в дальнейшем. Из круга идей Лютера, который полностью так и не освободился от влияния апостола

206

Павла с его индифферентным отношением к мирской жизни, нельзя было вывести этические принципы мирового устройства, поэтому его приходилось просто принимать таким, как он есть, преобразуя покорное приятие его в религиозный долг. Иначе трактуется провиденциальный характер взаимопереплетения частнохозяйственных интересов в пуританском учении. О значении провиденциальной цели, в соответствии с которой люди делятся по профессиям, мы согласно пуритански схеме прагматического толкования узнаем по плодам этого деления. По этому вопросу Бакстер высказывает взгляды, которые в ряде моментов прямо соприкасаются с известным апофеозом разделения труда у Адама Смита. Специализация ведет, способствуя выучке (*skill*) рабочего, к количественному повышению производительности труда и тем самым служит общему благу (*common best*), которое тождественно благу наибольшего числа людей. Если до этого момента мотивация Бакстера чисто утилитарна и близка многим хорошо известным взглядам, высказываемым в светской литературе того времени, то чисто пуританский оттенок его идей выступает сразу, как только Бакстер ставит во главу угла следующий мотив: “Вне определенной профессии всякая дополнительная деятельность не что иное, как случайная работа; выполняя ее, человек больше времени лентяйничает, чем трудится”. Это изречение Бакстер завершает следующим образом: “Он (работник определенной профессии) занят упорядоченной деятельностью в отличие от тех, кто пребывает в вечном замешательстве, совершая свои действия вне постоянного места и времени... поэтому определенная профессия (*“certain calling”*, в других местах говорится о *“stated calling”*) является наивысшим благом для каждого человека”. Полезность профессии и, следовательно, ее угодность Богу в первую очередь определяются с нравственной точки зрения, затем степенью важности, которую производимые в ее рамках блага имеют для “всего общества”; однако в качестве третьего и практически безусловно наиболее важного критерия выступает ее “доходность”. Ибо если Бог, перст которого пуританин усматривает во всех обстоятельствах своей жизни, представляет кому-нибудь из своих избранников какой-либо шанс для извлечения прибыли, то он совершает это, руководствуясь вполне определенными намерениями. И верующий христианин должен следовать данному указанию свыше и использовать предоставленную ему возможность. “Если Бог указывает вам этот путь, следуя которому вы можете без ущерба для души своей и не вредя другим, законным способом заработать больше, чем на каком-либо ином пути, и вы отвергаете это и избираете менее доходный путь, то вы тем самым препятствуете осуществлению одной из целей вашего призвания (*calling*), вы отказываетесь быть управляющим (*steward*) Бога и принимать дары его для того, чтобы иметь возможность употребить их на благо Ему, когда Он того пожелает. Не для утех плоти и грешных радостей, но для Бога следует вам трудиться и богатеть”. Богатство порицается лишь постольку, поскольку оно таит в себе искушение предаться лени, бездеятельности и грешным мирским наслаждениям, а стремление к богатству – лишь в том случае, если оно вызвано надеждой на

беззаботную и веселую жизнь. В качестве же следствия выполнения профессионального долга богатство морально не только оправдано, но даже предписано. Об этом как будто прямо говорится в притче о рабе, который впал в немилость за то, что не приумножил доверенную ему мину серебра. Желание быть бедным было бы равносильно, как часто указывается, желанию быть больным и достойно осуждения в качестве проявления синергизма, наносящего ущерб славе Божьей. Что же касается ниществования, которому предается человек, способный работать, то это не только грех бездеятельности, но и, по словам апостола, нарушение завета любить ближнего своего.

Подобно тому как акцентирование аскетического значения постоянной профессии

207

служит этической идеализации современной профессиональной специализации, так провиденциальное истолкование стремления к наживе служит идеализации делового человека. Аскетически настроенным пуританам в равной степени претит как аристократическая небрежность знати, так и чванство выскочек. Полное этическое одобрение встречает трезвый буржуа – *selfmade man* (человек, всем обязанный себе – *англ.*).

2. ПСИХИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

3. Фрейд*

В прошедшие времена религиозные представления, несмотря на свою бесспорно недостаточную подкрепленность, оказывали сильнейшее влияние на человечество. Это очередная психологическая проблема. Надо спросить, в чем состоит внутренняя сила этих учений, какому обстоятельству обязаны они своей независимой от санкции разума действенностью?

Мне кажется, что ответ на оба эти вопроса у нас уже в достаточной мере подготовлен. Мы получаем его, обратив внимание на психический генезис религиозных представлений. Выдавая себя за знание, они не являются подытоживанием опыта или конечным результатом мысли, это иллюзии, реализации самых древних, самых сильных, самых настойчивых желаний человечества; тайна их силы кроется в силе этих желаний. Мы уже знаем, что пугающее ощущение детской беспомощности пробудило потребность в защите – любящей защите, – и эту потребность помог удовлетворить отец; сознание, что та же беспомощность продолжается в течение всей жизни, вызывает веру в существование какого-то, теперь уже более могущественного отца.

Добрая власть божественного провидения смягчает страх перед жизненными опасностями, постулирование нравственного миропорядка обеспечивает торжество справедливости, чьи требования так часто остаются внутри человеческой культуры неисполненными, продолжение земного существования в будущей жизни предлагает пространственные и временные рамки, внутри которых надо ожидать исполнения этих желаний. Исходя из предпосылок этой системы, вырабатываются ответы на загадочные для человеческой любознательности вопросы, например, о возникновении мира и об отношении между телом и душой; все вместе сулит гигантское облегчение для индивидуальной психики; никогда до конца не преодоленные конфликты детского возраста, коренящиеся в отцовском комплексе, снимаются с нее и получают свое разрешение в принимаемом всеми смысле.

Когда я говорю, что все это иллюзии, то должен уточнить значение употребляемого слова. Иллюзия не то же самое, что заблуждение, она даже необязательно совпадает с заблуждением. Мнение Аристотеля, что насекомые возникают из нечистот, еще и сегодня разделяемое невежественным народом, было заблуждением, как и мнение старых поколений врачей, будто сухотка спинного мозга есть следствие половых излишеств. Было бы неправильно называть эти заблуждения иллюзиями. Наоборот, мнение Колумба, будто он открыл новый морской путь в Индию, было иллюзией. Участие его желания в этом заблуждении очень заметно. Иллюзией можно назвать утверждение некоторых

националистов, что индоевропейцы – единственная культурореспособная человеческая раса, или убеждение, разрушенное лишь психоанализом, будто ребенок есть существо, лишенное

* Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 118-21, 112-13, 131-32/ Пер. В.В. Библихина.

208

сексуальности. Характерной чертой иллюзии является ее происхождение из человеческого желания, она близка в этом аспекте к бредовым идеям в психиатрии, хотя отличается и от них, не говоря уже о большей структурной сложности бредовой идеи. В бредовой идее мы выделяем как существенную черту противоречие реальности, иллюзия же необязательно должна быть ложной, т.е. нереализуемой или противоречащей реальности. Девушка из мещанской семьи может, например, жить иллюзией, что придет принц и увезет ее с собой. Это возможно, случаи подобного рода бывали. Что придет мессия и учредит золотой век, намного менее вероятно. В зависимости от своей личной позиции классификатор отнесет эту веру или к иллюзиям, или к аналогам бредовой идеи. Примеры иллюзий, оправданных действительностью, вообще говоря, перечислить не так-то просто. Но иллюзия алхимиков, что все металлы можно превратить в золото, относится, по-видимому, к этому роду. Желание иметь много золота, как можно больше золота, очень ослаблено нашим сегодняшним пониманием предпосылок обогащения, зато химия уже не считает превращение металлов в золото невозможным. Итак, мы называем веру иллюзией, когда к ее мотивировке примешано исполнение желания, и отвлекаемся при этом от ее отношения к действительности, точно так же, как и сама иллюзия отказывается от своего подтверждения.

Возвращаясь после этого уточнения к религиозным учениям, мы можем опять же сказать: они все – иллюзии, доказательств им нет, никого нельзя заставить считать их истинными, верить в них. Некоторые из них настолько неправдоподобны, настолько противоречат всему нашему в трудах добытому знанию о реальности мира, что мы вправе – с необходимым учетом психологических различий – сравнить их с бредовыми идеями. О соответствии большинства из них действительному положению вещей мы не можем судить. Насколько они недоказуемы, настолько же и непроверяемы. Мы знаем еще слишком мало для того, чтобы сделать их предметом более близкого критического рассмотрения. Загадки мира лишь медленно приоткрываются перед нашим исследованием, наука на многие вопросы еще не в состоянии дать никакого ответа. Научная работа остается, однако, для нас единственным путем, способным вести к познанию реальности вне нас. Будет той же иллюзией, если мы станем ожидать чего-то от интуиции и погружения в себя; таким путем мы не получим ничего, кроме с трудом поддающихся интерпретациям откровений относительно нашей собственной душевной жизни, они никогда не дадут сведения о вопросах, ответ на которые так легко дается религиозному учению. Заполнять лакуны собственными измышлениями и по личному произволу объявлять те или иные части религиозной системы более или менее приемлемыми было бы кощунством. Слишком уж значительны эти вопросы, хотелось бы даже сказать: слишком святы.

Здесь кто-нибудь сочтет нужным возразить: так если даже закоренелый скептик признает, что утверждения религии не могут быть опровергнуты разумом, то почему я тогда не должен им верить, когда на их стороне так многое: традиция, согласное мнение общества и вся утешительность их содержания? В самом деле, почему бы и нет? Как никого нельзя принуждать к вере, так никого нельзя принуждать и к безверию. Но пусть человек не обманывается в приятном самообольщении, будто в опоре на такие доводы его мысль идет правильным путем. Если вердикт “негодная отговорка” был когда-либо уместен, так это здесь. Незнание есть незнание; никакого права верить во что бы то ни было из него не вытекает. Ни один разумный человек не станет в других вещах поступать так легкомысленно и довольствоваться столь жалким обоснованием своих суждений, своей позиции, он себе это позволяет только в самых высоких и святых вещах. В действительности он просто силится обмануть себя и других, будто еще прочно держится религии, хотя уже давно оторвался от нее.

Когда дело идет о вопросах религии, люди берут на себя грех изворотливой неискренности и интеллектуальной некорректности. Философы начинают непомерно расширять значения слов, пока в них почти ничего не остается от первоначального смысла. Какую-то размытую абстракцию, созданную ими самими, они называют “богом” и тем самым выступают перед всем миром деистами, верующими в бога, могут хвалиться, что познали более высокое, более чистое понятие бога, хотя их бог есть скорее пустая тень, а вовсе не могущественная личность, о которой учит религия. Критики настаивают на том, чтобы считать “глубоко религиозным” человека, исповедывающего чувство человеческого ничтожества и бессилия перед мировым целым, хотя основную суть религиозности составляет не это чувство, а лишь следующий шаг, реакция на него, ищущая помощи против этого чувства. Кто не делает этого шага, кто смиренно довольствуется мизерной ролью человека в громадном мире, тот скорее нерелигиозен в самом прямом смысле слова.

В план нашего исследования не входит оценка истинности религиозных учений. Нам достаточно того, что по своей психологической природе они оказались иллюзиями. Но нет надобности скрывать, что выявление этого очень сильно сказывается и на нашем отношении к вопросу, который многим не может не казаться самым важным. Мы более или менее знаем, в какие времена были созданы религиозные учения и какими людьми. Когда мы к тому же еще узнаем, какие тут действовали мотивы, то наша позиция в отношении религиозной проблемы заметно смещается. Мы говорим себе, что было бы прекрасно, если бы существовал бог создатель мира и благое провидение, нравственный мировой порядок и загробная жизнь, но как же все-таки поразительно, что все так именно и обстоит, как нам хотелось бы пожелать. И что еще удивительнее, нашим бедным, невежественным предкам как-то вот посчастливилось решить все эти труднейшие мировые загадки. Беспомощность ребенка имеет продолжение в беспомощности взрослого. Как и следовало ожидать, психоаналитическая мотивировка формирования религии дополняет его очевидную мотивировку разбором детской психики. Перенесемся в душевную жизнь маленького ребенка. Помните ли вы, что говорит психоанализ о выборе объекта в соответствии с типом зависимости? Либи́до¹ идет путями нарциссической потребности и привязывается к объектам, обеспечивающим ее удовлетворение. Так, мать, утоляющая голод ребенка, становится первым объектом его любви и, конечно, первым заслоном против всех туманных, грозящих из внешнего мира опасностей, мы бы сказали, первым страхоубежищем.

В этой функции мать скоро вытесняется более сильным отцом, за которым функция защиты с тех пор закрепляется на весь период детства. Отношениям к отцу, однако, присуща амбивалентность. Он сам представляет собой угрозу, возможно, ввиду характера своих отношений с матерью. Так что отца не в меньшей мере боятся, чем тянутся. Приметы этой амбивалентности отношения к отцу глубоко запечатлены во всех религиях, это и показано в “Тотеме и табу”. Когда взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребенком, что он никогда не перестанет нуждаться в защите от мощных чуждых сил, он наделяет эти последние чертами отцовского образа: создает себе богов, которых боится, которых пытается склонить на свою сторону и которым тем не менее вручает себя как защитникам. Таким образом, мотив тоски по отцу идентичен потребности в защите от последствий человеческой немощи; способ, каким ребенок преодолевал свою детскую беспомощность, наделяет характерными чертами реакцию взрослого на свою, поневоле признаваемую им, беспомощность, а такой реакцией и является формирование религии. Но в наши намерения не входит дальнейшее исследование

¹ Либи́до – сексуальное влечение, являющееся для Фрейда основанием всей психической жизни.

развития идеи божества; мы имеем здесь дело с готовым арсеналом религиозных представлений, который культура вручает индивиду.

Следовало бы предположить, что человечество как целое в своем многовековом развитии впадает в состояния, аналогичные неврозам, причем по тем же самым причинам, а именно потому, что в эпохи невежества и интеллектуальной немощи оно добилось необходимого для человеческого общежития отказа от влечений за счет чисто аффективных усилий. Последствия происшедших в доисторическое время процессов, подобных вытеснительным, потом долгое время еще преследуют культуру. Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который подобно соответствующему детскому неврозу коренится в Эдиповом комплексе², в амбивалентном отношении к отцу. В соответствии с этим пониманием можно было бы прогнозировать, что отход от религии неизбежно совершится с фатальной неумолимостью процесса роста, причем сейчас мы находимся как раз в середине этой фазы развития.

Нам в своем поведении следовало бы тогда ориентироваться на образец разумного воспитателя: который не противится предстоящему новообразованию, а стремится способствовать ему и смягчить насильственный характер его вторжения в жизнь. Существо религии нашей аналогией, разумеется, не исчерпывается. Если, с одной стороны, она несет с собой навязчивые ограничения, просто наподобие индивидуального навязчивого невроза, то, с другой стороны, она содержит в себе целую систему иллюзий, продиктованных желанием и сопровождающихся отрицанием действительности, как мы это наблюдаем в изолированном виде только при аменции³, блаженной галлюцинаторной спутанности мысли. Все это лишь сравнения, с помощью которых мы пытаемся понять социальный феномен; индивидуальная патология не представляет нам здесь никакой полноценной аналогии.

Неоднократно указывалось (мною и особенно Т. Рейком) на то, вплоть до каких подробностей прослеживается сходство между религией и навязчивым неврозом, сколь много своеобразных черт и исторических перипетий религии можно понять на этом пути. Со сказанным хорошо согласуется и то, что благочестивый верующий в высокой степени защищен от опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза.

Понимание исторической ценности известных религиозных учений повышает наше уважение к ним, однако не обесценивает нашу рекомендацию исключать религию при объяснении мотивировок предписаний культуры. Наоборот! Эти исторические пережитки помогли нам выработать концепцию религиозных догматов как своего рода невротических реликтов, и теперь мы вправе сказать, что, по-видимому, настало время, как при психоаналитическом лечении невротиков, заменить результаты насильственного вытеснения плодами разумной духовной работы⁴.

Можно предвидеть, но едва ли следует жалеть, что при такой переработке дело не остановится на отказе от торжественного освящения предписаний культуры, что

² Эдипов комплекс – совокупность неосознаваемых представлений и чувств, сконцентрированных вокруг бессознательного влечения к родителю противоположного пола, и ревности, желания избавиться от родителя того же, что у индивида, пола. В теории Фрейда стадия Эдипова комплекса неизбежно возникает в возрасте 3-5 лет как фаза развития сексуального инстинкта (либидо). В результате разрешения конфликта происходит идентификация с родителем одного с ребенком пола. Причиной многих неврозов в зрелом возрасте Фрейд считал то, что Эдипов комплекс не был изжит, а только вытеснен в бессознательное в детстве.

³ Аменция – безумие (*лат.*) – состояние бессвязности сознания, часто сопровождаемое двигательным возбуждением, наплывом галлюцинаций, утратой ориентировки во времени, месте, обстановке.

⁴ Фрейд имеет в виду необходимость замены религии, являющейся последствием вытеснения бессознательных влечений, научным мировоззрением.

всеобщая ревизия этих последних будет для многих из них иметь последствием отмену. Стоящая перед нами задача примирения людей с культурой будет на этом пути в значительной мере решена. Нам не следует скорбеть об отходе от исторической истины в случае принятия рациональной мотивировки культурных предписаний. Истины, содержащиеся в религиозных учениях, все равно настолько искажены систематически перелицованы, что масса людей не может признать в них правду. Это тот же самый случай, как когда мы рассказываем ребенку, что новорожденных приносит аист. Здесь мы тоже говорим истину в символическом облачении, ибо знаем, что означает эта большая птица. Но ребенок этого не знает, он улавливает только момент искажения истины, считает себя обманутым, и мы знаем, что часто его недоверие к взрослым и его строптивость бывают связаны как раз с таким его впечатлением. Мы пришли к убеждению, что лучше прекратить манипулирование символическими масками истины и не отказывать ребенку в знании реальных обстоятельств, применительно к ступени его интеллектуального развития.

3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ТРАДИЦИЯ

П. Бергер*

Когда внешний (т.е. социально признанный) авторитет традиции падает, индивиды вынуждены больше размышлять и задавать себе вопрос, что же они действительно знают и что только казалось им известным в те времена, когда традиция была еще сильна. Подобная рефлексия почти неизбежно приводит к тому, что они обращаются к собственному опыту. Человек – эмпирическое животное (или если хотите – *anima naturaliter scientifica*) в смысле, что его собственный непосредственный опыт всегда оказывается наиболее убедительным доказательством реальности чего бы то ни было. Скажем, индивид верит в X. Пока все люди вокруг него, включая и “экспертов по определению реальности” его общества, постоянно подтверждают ту же самую X, его вера поддерживается легко, спонтанно благодаря социальному консенсусу. Но это становится невозможно, когда консенсус начинает рушиться и когда на сцене появляются конкурирующие друг с другом “эксперты по определению реальности”. Тогда рано или поздно индивид должен будет задать себе вопрос: “Действительно ли я верю в X?” Или может быть X всегда была лишь иллюзией?” И вслед за этим возникает другой вопрос: “Каким же было мое собственное восприятие X?”

Эта когнитивная динамика, в принципе свойственная любой вере или, точнее, любой вере, выходящей за пределы непосредственной самоочевидности зубной боли. ...Мы утверждали, что эта динамика наиболее глубоко проявляется в области религиозных верований и что для современности характерен кризис религии, являющийся следствием этой динамики. Отсюда следует, что современная ситуация с присущим ей ослаблением религиозной традиции в сознании людей способствует гораздо более глубокой рефлексии по поводу характера и действительного статуса религиозного опыта. В сущности это и произошло – сначала в Западной культурной матрице современности (с особой силой в протестантизме, который из всех религиозных систем наиболее тесно связан с современностью), а затем и во всем мире в процессе модернизации. В таком случае утверждение о том, что с ослаблением традиции должно возрастать внимание к собственному опыту,

Berger P. The Heretical Imperative. N.Y., 1979. P. 32-65 / Пер. Е.Д. Руткевич.

212

вовсе не является теоретическим. Скорее, оно помогает объяснить то, что произошло в действительности.

Понятно, что теперь следует уточнить термин “опыт”. Чей опыт имеется здесь в виду? И что предположительно воспринимается в опыте? Объяснение этого и является целью данной главы.

Сразу же нужно сделать необходимое разграничение между теми индивидами, которых М. Вебер называл “религиозными виртуозами” и всеми остальными. Существуют отдельные

индивиды, мистики и им подобные, претендующие на непосредственное личностное восприятие религиозных реальностей. Можно сказать, что для таких людей религиозные верования столь же непосредственно самоочевидны, что и ощущение зубной боли. Они действительно могут размышлять о своем опыте и некоторые из выдающихся мистиков были также великими мыслителями. Но размышлять они будут скорее не о реальности своих религиозных переживаний, а о взаимосвязи последних с другими, самыми различными вещами (включая и традицию своего социального окружения).

Остальное человечество находится в более сложной ситуации. У тех, кто не относится к “религиозным виртуозам”, в лучшем случае есть мимолетный и ускользающий опыт в этой области, и большая часть их религиозных верований коренится в опосредуемой обществом традиции. Однако у них тоже есть определенное преимущество. Не имея такого опыта, который приводит к неоспоримой убежденности в реальности религиозных переживаний, они могут с некоторой долей беспристрастности взглянуть на данные, имеющиеся в описаниях тех, кто претендует на обладание таким опытом. Иными словами, у них есть преимущество дантиста перед своим пациентом, который пытается понять феномен “зубной боли”.

Предположим, что эта аргументация применяется в такой ситуации, когда ни у автора, ни у читателя не было подобного опыта, являющегося источником никогда не подвергающегося сомнению восприятия реальности. (Кстати, можно отметить, что если автор или читатель, не говоря уж о том, если бы они оба могли претендовать на обладание таким опытом, то эта аргументация была бы невозможной или ненужной.) Рефлексию индивида в такой ситуации можно было бы сформулировать следующим образом: “Я не видел богов; они не говорили со мной; и у меня не было чувства божественного. Я должен начать думать о религии с признания, что этот факт исключает любые утверждения, являющиеся несомненными, неоспоримо реальными или абсолютно определенными. На самом деле в моем опыте были внутренние ощущения и намеки на богов, и я буду размышлять о них, чтобы понять, какова их действительная ценность. Мое понимание религии сформировано традицией или традициями, преобладающими в моем социальном окружении; более того, у меня есть особого рода опыт, опосредованный этой традицией или традициями. Так, например, с некоторыми из божественных проявлений я сталкивался, участвуя в ритуалах как своей собственной, так и других традиций, с которыми мне довелось познакомиться в течение моей жизни. Когда я размышляю о религии, я принимаю традиционные утверждения и любой связанный с ними опыт за возможные доказательства. Более того, в моем распоряжении есть описания и сообщения тех, кто утверждал, что видел богов, что боги обращались к ним или что они имели непосредственное переживание священного. Эти описания и сообщения тоже представляют собой возможные доказательства. Признавая свою ситуацию неопределенной, я вынужден быть скептическим и избирательным по отношению к этим доказательствам. Если я придерживаюсь этой установки, то должен быть готов как к тому, что мои поиски завершатся той же самой неопределенностью, с которой они начались, так и к тому, что, может быть, к моему удивлению, они завершатся определенностью.

Конечно, такая установка далеко не уникальна и характерна не только для

данного этапа истории; причины соответствия этой установки современной ситуации уже обсуждались. Здесь следует подчеркнуть другой момент. Что действительно уникально в современной ситуации – так это *абсолютная доступность* сообщения и описаний многообразного религиозного опыта человечества. Конечно, таков случай Америки. Каждый человек в этой стране, желающий потратить пару сотен долларов, может зайти в любой более или менее приличный книжный магазин и приобрести коллекцию книг в бумажном переплете, содержащую основные труды по великим мировым религиям с хорошими переводами и комментариями. Если он живет в большом городе или возле крупного университета, то вполне вероятно, что в придачу к купленным книгам он найдет группы тех, кто придерживается этих верований или академические курсы лекций, в которых они более

или менее компетентно разбираются. Такой ситуации никогда не существовало на протяжении истории. Она дает огромные возможности для того, чтобы следовать описанной выше установке по отношению к свидетельствам религиозного опыта и традиций других людей. Конечно, это неотъемлемая часть того, что мы выше назвали еретическим императивом современной ситуации: несомненно, индивид может воздержаться от покупки всех этих книжек, избежать контакта с многообразными проявлениями религии в своем социальном окружении, но это тоже выбор с его стороны. Цель этой книги заключается в установлении возможностей перехода от этой ситуации к позитивным религиозным утверждениям, к таким высказываниям о мире, которые можно было бы предварить словами: “Я верю”. Предполагается, что еретический императив может превратиться из помехи в поддержку как для религиозной веры, так и для рефлексии по ее поводу. Проект данной книги, разумеется, сам представляет собой акт рефлексии: книга – это аргумент, упражнение религиозной мысли, но не конфессиональный документ или руководство по религиозной практике. Важно иметь в виду, что религия по сути своей не есть дело рефлексии и теоретизирования. В сердце религиозного феномена лежит дорефлексивный, дотеоретический опыт. Нашей нынешней задачей оказывается поэтому пристальный взгляд на характер этого опыта.

Множественные реальности

Если подходить к религиозному феномену с только что описанной эмпирической точки зрения, то он по крайней мере поначалу, будет, очевидно, выступать как *человеческий* феномен. Иными словами, если вы намерены поместить то, что обычно называется религиозным опытом, в более широкий спектр человеческого опыта, тогда, по меньшей мере на протяжении нашего исследования, все метачеловеческие объяснения феномена должны быть взяты в скобки и не приниматься в расчет. Такое исследование никоим образом не означает, что метачеловеческие объяснения исключаются априорно или что предпринимающий исследование индивид исповедует атеизм. Это означает лишь то, что в данный момент он не нарушает границ такого рода исследования. Все это можно резюмировать одной фразой: используемый здесь метод относится к феноменологии религии; для наших целей термин “феноменология” следует понимать просто как метод исследования феномена таким, как он явлен в человеческом опыте, не поднимая вопроса об окончательном его статусе в реальности.

Реальность не воспринимается как единое целое. Скорее, люди воспринимают реальность состоящей из зон или слоев с весьма различными качествами. Этот фундаментальный факт Альфред Шюц называл опытом множественных реальностей. Например, одну зону реальности индивид воспринимает во сне, совсем другую – когда просыпается; третью – в интенсивном эстетическом опыте (скажем, когда он “теряет себя”, слушая музыкальное произведение) – эта зона сильно отличается от реальности его обыденной повседневной деятельности. Только одна

214

реальность имеет привилегированное положение в сознании, и это как раз реальность бодрствования в обыденной повседневной жизни. Иначе говоря, эта реальность воспринимается как *более реальная*, причем более реальная большую часть времени в сравнении с другими воспринимаемыми реальностями (такими, как сновидения или самозабвение в музыке). По этой причине Шюц называл ее высшей, преобладающей реальностью. Другие реальности с этой точки зрения выступают как некие анклав, в которые сознание входит из “реального мира” повседневной жизни, и из которых оно в него возвращается. Соответственно Шюц называл эти иные реальности конечными областями значения; он также пользовался термином Уильяма Джемса, называя их подуниверсумами.

Преобладающая реальность тогда является реальностью, воспринимаемой бодрствующим индивидом, вовлеченным в деятельность, с которой обычно отождествляется его обыденная повседневная жизнь. Эту реальность он без труда разделяет с другими людьми. Индивид живет в ней вместе с огромным числом других людей, которые постоянно подтверждают ее

существование и основные ее характеристики. Именно этим непрерывным социальным подтверждением объясняется преобладание этой реальности в сознании; повторяя фразу, сказанную в прошлой главе, именно эта реальность наделена сильнейшей вероятностной структурой (в противоположность тем же реальностям сновидений или музыкальных переживаний).

Это не глубокомысленные теоретические рассуждения, но объяснения на уровне самого обычного опыта. Предположим, кто-то заснул – возможно, во время работы за своим столом – и ему приснился яркий сон. Реальность сновидения поблекнет, как только он вернется в состояние бодрствования, но именно тогда он осознает, что на время покинул мирскую реальность повседневной жизни. Она является исходным пунктом и ориентиром, и когда он к ней возвращается, то это описывается как “возврат к реальности”, а именно, возврат к преобладающей реальности. С точки зрения этой преобладающей реальности прочие реальности воспринимаются как чуждые зоны, анклавов или “дыры” в ней. Здесь мы опять-таки ничего не утверждаем теоретически об окончательном устройстве бытия. Кто знает, эта мирская реальность тоже может обернуться иллюзией. Но она воспринимается нами именно так, с сильнейшим акцентом реальности (если опять прибегнуть к термину Джемса).

Центральным парадоксом преобладающей реальности является то, что она и чрезвычайно реальна (*realissimum*), и в то же время совершенно случайна. Первой характеристикой она обязана массивной поддержке социального подкрепления (она разделяется практически всеми, кто сталкивается с ней); вторая характеристика проистекает из того факта, что эти поддерживающие ее социальные процессы сами по себе ненадежны и легко прерываются – достаточно такой малости, как простое засыпание. Шюц хорошо это выразил, сказав, что акцент реальности у обыденной повседневной жизни сохраняется “до тех пор, пока нет свидетельств об обратном”. Иначе говоря, преобладающая реальность легко прерывается. Стоит этому произойти, и она тут же релятивизируется, а индивид обнаруживает себя в совершенно ином мире (скорее всего, именно так он станет описывать это событие).

Большую часть времени индивид сознает, что он помещен в массивный реальный мир обыденной повседневной жизни вместе с подавляющим большинством других знакомых ему людей (а несколько лунатиков или эксцентриков вряд ли лишат его этого сознания). Но индивид ощущает также прорывы в этой мирской реальности, как пределы или границы преобладающей реальности. Они бывают совсем разными. Одни из них имеют своим основанием физиологические процессы, например сновидения, пограничные состояния между сном и бодрствованием, интенсивные физические ощущения (болезненные или несущие наслаждение), галлюцинаторные ощущения (например, вызванные наркотиками). Однако преобладающая

215

реальность может прерываться также опытом, который, по-видимому, лишен какой бы то ни было физиологической основы. Это может быть теоретическая абстракция, когда мир как бы “растворяется” в понятиях теоретической физики или чистой математики, эстетическое или комическое переживание. Когда индивид испытывает подобный разрыв, он неожиданно обнаруживает себя стоящим перед мирской реальностью, которая кажется ему теперь с изъяном, абсурдной и даже иллюзорной. Присущий ей акцент реальности неожиданно уменьшается или вообще исчезает. Все переживания такого разрыва имеют экстатический характер. В буквальном смысле *ekstasis* означает “нахождение за пределами” обыденного мира. Экстатическими качествами наделены как сновидения, так и весь “мир шуток”, вообще всякий опыт “потерянности для мира” – будь то оргазм, музыка Моцарта или опьяняющие абстракции квантовой теории.

В рамках любого экстатического прорыва такого рода обыденный мир не только релятивизируется, он видится теперь в ином, чем ранее, качестве. Это можно было описать с помощью немецкого термина *Doppelbödigkeit*; термин ведет свой род из театральной жизни и буквально означает “стоять на двух подмостках”. Обыденный мир, воспринимавшийся ранее как массивный и связный, видится теперь тонким, как бы картонной декорацией, с дырами,

сквозь которые легко провалиться в нереальность. Более того, за открывшимися прорехами в ткани этого мира проглядывает *другая реальность*. Теперь становится понятно, что эта иная реальность все время существовала – как бы на “других подмостках”. Опыт *Doppelbödigkeit* не только открывает нам незнакомую другую реальность, но также бросает новый свет на знакомую реальность повседневного опыта.

Возможны различные уровни такого опыта. Это может быть легкое сотрясение реальности обыденного мира, которое без труда опровергается: “Это был просто дурной сон” или “Я так это чувствовал только из-за проклятой зубной боли”; или “Я вижу, что вы шутите”. Но случаются и такие удары по преобладающей реальности, которые имеют последствия для сознания, сохраняющиеся и после того, как оно вернулось к миру обыденной повседневной жизни: “Я никогда не забуду того, как выглядел мир после того, как я принял ЛСД” или “С тридцати с лишним лет у меня появилось чувство юмора, позволяющее мне видеть мир иначе”, или “Жизнь никогда не станет для меня прежней после смерти моей матери”. Кроме того, имеются различные пути обретения опыта прорыва реальности.

Некоторые индивиды сознательно идут на это с помощью наркотиков, посредством культивирования неких типов аскезы или даже каких-то физических приключений (скажем, восхождение на Эверест). Главной целью является изменение восприятия жизни. Существует и не добровольный опыт прорыва реальности. Болезнь или смерть редко становятся предметом поисков, но появление чувства юмора в середине жизни также может быть неожиданным. Общим для всего этого опыта является то, что он открывает реальности, лежащие буквально “за пределами этого мира”, т.е. мира обыденного повседневного существования. В принципе, всякая такая “иная реальность” доступна описанию, хотя любая попытка описания сталкивается с тем фактом, что язык имеет свои корни в мирском опыте. Вот почему о всех “иных реальностях” – от зубной боли до музыки Моцарта “трудно говорить” (а иногда и просто невозможно с тем, у кого не было сходного опыта).

Религия как опыт

Ни один из указанных выше видов опыта по прорыву реальности обычно не именуется религиозным опытом. Мы опустили это название сознательно, поскольку целью настоящей аргументации было нахождение такого рода опыта, который

216

обычно называется религиозным в широком спектре человеческого опыта в целом. Говоря эмпирически, то, что обычно называется религией, включает в себя набор установок, верований и действий, связанных с двумя типами опыта – опытом сверхъестественного и опытом священного. Теперь нам следует прояснить характер этих двух типов опыта.

Опыт сверхъестественного есть опыт описанной выше специфической “иной реальности”. С точки зрения повседневной реальности она, конечно, также обладает качеством конечной области значения, из которой мы “возвращаемся к реальности”, т.е. мы возвращаемся к миру обыденной повседневной жизни. Решающей стороной сверхъестественного, отличающей его от всех прочих конечных областей значения, является его радикальность. Реальность этого опыта, реальность сверхъестественного мира является радикально и ошеломляюще иной. Мы встречаемся здесь с целостным миром, противостоящим мирскому опыту. Более того, если мы смотрим с точки зрения этого иного мира, то мир обыденного опыта видится как своего рода *прихожая*. Статус анклава или конечной области значения тогда радикально меняется: сверхъестественное уже не анклав в рамках обыденного мира; скорее, сверхъестественное приобретает гигантские очертания, “преследует” нас, даже захватывает в себя обыденный мир. Возникает убеждение, что эта открывшаяся в опыте иная реальность является поистине *realissimum*, т.е. последней реальностью, в сравнении с коей обыденная реальность бледнеет и теряет всякую значимость.

Следует подчеркнуть то, что опыт сверхъестественного открывает нам видение связного и всеобъемлющего мира. Этот мир воспринимается как вечно сущий, хотя он ранее и не воспринимался нами. Он навязывается сознанию как бесспорная реальность, как сила, заставляющая нас войти в нее. Мир сверхъестественного воспринимается как существующий

“там”, как наделенный непререкаемой реальностью и независимый от нашей воли. Именно его весомая объективность бросает вызов прежнему статусу реальности обыденного мира.

Радикальность сверхъестественного опыта проявляется далее в его внутренней организованности. Она приходит в потрясающих и наделенных тотальной определенностью видениях. Образ неожиданного перехода от тьмы к свету постоянно повторяется в описаниях этого опыта. В его рамках категории обыденного существования преобразуются, в особенности категории пространства и времени. Сверхъестественное вновь и вновь улавливается как помещенное в иное измерении пространства или времени. В пространственных символах оно локализуется как “там выше”, в противопоставлении “здесь внизу” земного существования. Во временных символах оно помещается в иное время, подобно тому, как библейский язык проводит различие между “этим эоном”, и “тем эоном, что придет”. Выбор пространственных или временных символов в данном контексте может вести к важным последствиям (на это часто указывают специалисты по Библии). Для наших нынешних целей такой выбор не играет решающей роли. Обе формы символического выражения указывают на один и тот же лежащий за ними опыт – опыт, в котором радикально опровергаются, взрываются, снимаются категории обыденной реальности.

Опыт сверхъестественного преобразует также восприятие как нас самих, так и других людей. В этом опыте мы обнаруживаем себя радикально новым и, предположительно, окончательным способом, открывая у себя “подлинное Я”. Это неизбежно предполагает и иное восприятие других людей, а также нашего к ним отношения. Очень часто оно включает в себя чувство интенсивной привязанности или любви. Наконец, этот опыт часто (но не всегда) включает в себя встречу с иными существами, которые недоступны для нас в обычной реальности. Ими могут быть “подлинные Я” других людей или животных, “души” мертвых или сверхъестест

217

венные существа, не имеющие воплощения в обычном мире. Другими словами, иной мир, открывшийся нам в опыте сверхъестественного, часто является населенным миром, и встреча с его “жителями” оказывается важным аспектом данного опыта.

Из сказанного выше ясно следует, что история религии должна служить нам в качестве главного источника для описания опыта сверхъестественного. Тем более важно будет подчеркнуть, что этот опыт по объему не совпадает с феноменом религии или с тем, что обычно называется мистицизмом. Коротко стоит сказать об определениях. Для наших целей религия может быть определена как человеческое отношение к космосу (включая сверхъестественное) как к священному порядку. Составные части данного определения следовало бы, конечно, разъяснять и разъяснять, но это было бы здесь неуместно. Тем не менее тут следует подчеркнуть, что категория священного является центральной для этой дефиниции – вплоть до того, что религию можно было бы определить еще проще, как человеческое отношение к священному. Но последнее, как категория, совсем не обязательно связано со сверхъестественным. Ведь люди находились в отношении, которое можно назвать религиозным (в ритуалах, эмоциональных реакциях, когнитивных верованиях), к вполне мирским сущностям, воспринимаемым как священные – например, к различным социальным образованиям, от клана до национального государства. И наоборот, для человеческих существ вполне возможен подход к сверхъестественному опыту явно нерелигиозным образом, в манере, которая является, скорее, профанирующей, чем освящающей (как это всегда было в случае магов, а сегодня в случае исследователей парапсихологии).

Сверхъестественное и священное являются близкородственными феноменами, исторически можно предположить, что опыт второго коренится в опыте первого. Но аналитически важно различать эти два вида опыта. Можно представить их взаимоотношение как два пересекающихся, но не совпадающих круга человеческого опыта. Мистицизм опять-таки выступает как важный источник сообщений об опыте сверхъестественного, но не является единственным источником. Мистицизм можно определить как путь к сверхъестественному посредством погружения в предполагаемые “глубины” сознания самого

индивида. Иначе говоря, мистик встречается со сверхъестественным в себе самом, как с реальностью, совпадающей с глубочайшими тайнами его собственного “Я”. Но имеется и совсем другой опыт сверхъестественного, а именно, как опыт, в котором сверхъестественное обнаруживается как внешнее и даже как антагонистическое по отношению к “Я” и к сознанию индивида. Не случайно мистицизм всегда был маргинальным феноменом в традициях, которые исходили из Библии. Хотя в этих традициях встречались прорывы мистицизма, иудаизм, христианство и ислам в основе своей суть немистические религии, в которых священное обнаруживается индивидом, скорее, вовне, нежели внутри самого себя. И, наоборот, имеются формы мистицизма, которые вообще не предполагают религиозного отношения. Поэтому мистицизм также может быть понят как явление, которое пересекается, но не равно опыту священного.

Классическое описание опыта священного принадлежит Рудольфу Отто, нет нужды его пересказывать. Отметим следует две центральные и в то же время парадоксальные характеристики этого опыта: священное испытывается как “совершенно иное” (*totaliter aliter*); в то же самое время оно испытывается как наделенное огромной и даже спасительной значимостью для людей. Как метачеловеческая чуждость, так и человеческая значимость священного внутренне присущи этому опыту; но между этими двумя характерными чертами неизбежно проявляется некое напряжение. Эта напряженность, вероятно, лежит в основе того, что Отто называет *mysterium fascinans* священного, каковое и ведет к любопытной амбивалент

218

ности в религиозном отношении к миру: амбивалентность притяжения и бегства, влечения к священному и желания избежать его. С точки зрения индивида священное есть нечто подчеркнуто иное, чем он сам, и в то же время именно оно укрепляет его в самом центре его бытия, соединяет его с космическим порядком. Мистицизм, кстати, является наиболее радикальным решением этой амбивалентности: она отвергается посредством утверждения высшего единства “Я” и космоса. Но, как хорошо показывает всемирная литература по мистицизму, даже такое решение труднодостижимо.

Итак, и сверхъестественное, и священное являются видами человеческого опыта, которые доступны описанию (при некоторых ограничениях языка) и сравнению с другими типами опыта, в особенности с реальностью обыденной повседневной жизни. Безусловно, для них обоим существенным оказывается разрыв с мирской реальностью и с другими реальностями, в которых открывается опыт сверхъестественного и священного. Первоначально священное было явлением в рамках реальности сверхъестественного. Но даже после отделения священного от исходной матрицы сверхъестественного в нем сохраняется как бы слабое эхо этой матрицы. Поэтому даже современный человек, при всей своей “эмансипации” от сверхъестественного, может испытать такое благоговение перед постигнутыми как священные мирскими сущностями (вроде национального государства, революционного движения или даже науки), что реальность обыденной жизни кажется для него прорванной.

Религия как традиция

Следует особо подчеркнуть, что ядро феномена религии представляет собой совокупность чрезвычайно различных типов опыта. Подводя все сказанное выше о сверхъестественном и священном под одну общую категорию “религиозного опыта”, *нужно* помнить, что именно последний был первоначальным истоком всех религий. Однако религиозный опыт совсем не универсально и равномерно распределяется среди человеческих существ. Более того, даже те индивиды, которые его испытали с чувством превосходящей достоверности, сталкиваются с большими трудностями при попытке удерживать его субъективную реальность на протяжении долгого времени. Следовательно, религиозный опыт воплощается в традициях, которые выступают как посредники для тех, кто не имел его сам, и которые институционализируют его для них, равно как и для тех, кто располагал таким опытом.

Воплощение человеческого опыта в традициях и институтах, конечно, никоим образом не принадлежит одной лишь религии. Напротив, это общая черта человеческого существования,

без которой не была бы возможна общественная жизнь. Особый характер религиозного опыта создает, однако, ряд проблем. Главной из них является тот коренной факт, что религиозный опыт прорывает реальность обыденной жизни, тогда как все традиции и институты представляют собой структуры в рамках этой реальности. Перевод содержания опыта с языка одной реальности на другой ведет к неизбежным искажениям. Переводчик начинает заикаться или сбивается на пересказ, он одно упускает, а к другому прибавляет свое. Его судьбу можно сравнить с положением поэта среди бюрократов или с тем, кто решил объясниться в любви на деловом совещании. Эта проблема остается даже там, где переводчик не имеет иных потаенных мотивов, кроме стремления передать свой опыт тем, у кого такого опыта не было. Но в этом случае имеются весьма специфические мотивы, а именно мотивы тех, кто заинтересован в доверии к авторитету той традиции, которая воплощена в переводе.

Религиозный опыт выдвигает свой собственный авторитет, будь то величест

219

венность слова божьего в религиях откровения или переполняющее внутреннее чувство реальности у мистика. Как только опыт получает воплощение в традиции, авторитет переносится на нее. Разумеется, самое качество священного передается от того, что было испытано некогда (Бог, боги или любые другие сверхъестественные существа), в другую реальность, которая испытывается ныне в мирской реальности обыденной жизни. Так появляются священные ритуалы, книги, институты, святые функционеры этих институтов. Несказуемое теперь высказывается, и это стало рутинной. Священное сделалось привычным опытом; сверхъестественное было “натурализовано”.

Как только религиозный опыт делается институционализированным фактом в пределах нормальной социальной жизни, его правдоподобность поддерживается теми же процессами, которые отвечают за правдоподобность любого другого опыта. По сути дела, это процессы социального согласия и социального контроля: опыт достоверен, поскольку все говорят или действуют так, будто он им является, поскольку тех, кто это отрицает, ждут различные неприятности. А это ведет к значительному смещению этого опыта в сознании индивида. Например, Мухаммеду была ниспослана истина Корана, пришедшая к нему громоподобными голосами непререкаемой реальности в так называемую Ночь могущества.” Поистине мы ниспослали его в ночь могущества. А что даст тебе знать, что такое ночь могущества? Ночь могущества лучше тысячи месяцев. Нисходят ангелы и дух в нее с дозволения Господа их для всяких повелений. Она – мир до восхода зари” (Сура, 97. Коран). Оставим в стороне вопрос о том, как Мухаммеду удавалось сохранить реальность этого опыта в собственном уме, когда пришел день и голоса смолкли. Но как быть обычному мусульманину сегодня, тринадцать веков спустя? Или даже через сто или хотя бы через десять лет? Визиты ангелов были даже в ту пору редки, и число их с тех пор заметно уменьшилось. Но тут нет никакого особенного таинства: обычный мусульманин сегодня, как и на протяжении долгих веков, принимает истину Корана, поскольку он живет в социальной среде, в которой такое принятие является рутинным фактом общественной жизни. Говоря эмпирически, авторитет Корана и всей исламской традиции покоится ныне на этом социальном фундаменте.

Эти рассуждения легко истолковать как радикальный антиинституционализм, согласно которому вся социальная жизнь отклоняется как обман и фикция. Но это было бы недоразумением как по поводу религии, так и относительно общества. Вторжение сверхмирского в мирскую реальность неизбежно его искажает, но лишь силой этого искажения хотя бы отдаленное эхо первоначального опыта сохраняется посреди банального шума повседневной жизни. Вопрос можно было бы поставить следующим образом: “Как удержать ночные голоса ангелов в отрезвляющей повседневности жизни?” Вся история религии дает недвусмысленный ответ: включив память в традиции, притязающие на социальный статус.

Нечего говорить, это делает память хрупкой, уязвимой для социальных перемен, и в особенности для таких изменений, которые ослабляют авторитет традиции. Но для видений

религиозного опыта нет иного пути выживания во времени. Он должен говорить на языке религии, в те времена, когда ангелы молчат.

Религиозная традиция, какие бы институты не выросли вокруг нее, существует как факт обычной повседневной жизни. Она опосредует опыт иной реальности, как для тех, кто никогда таким опытом не располагал, так и для тех, кто имел его, но всегда в опасности позабыть его. Любая традиция есть коллективная память. Религиозная традиция есть коллективная память тех моментов, в которые реальность иного мира врывается в преобладающую реальность повседневной жизни. Но традиция не только опосредует религиозный опыт, она его также *приручает*. По самой своей природе религиозный опыт является постоянной

220

угрозой общественному порядку – не только в смысле того или иного социальнополитического status quo, но также в более фундаментальном смысле жизнедеятельности.

Религиозный опыт радикально релятивизирует, если не обесценивает вообще, обычные заботы человеческой жизни. Там, где говорят ангелы, всякие житейские дела становятся незначительными, бледнеют до состояния нереальности. Если б ангелы говорили все время, то деловая жизнь, вероятно, целиком остановилась бы. Ни одно общество не смогло бы выжить в застывшей позе встречи со сверхъестественным. Чтобы общество могло выжить (а это означает и продолжение человеческих жизней), такие встречи должны ограничиваться, контролироваться, им должны быть поставлены пределы. Такое приручение религиозного опыта является одной из наиболее фундаментальных социальных и психологических функций религиозных институтов. Таким образом, религиозная традиция представляет собой также защитный механизм преобладающей повседневной реальности, она охраняет ее границы от угрозы опустошающего вторжения сверхъестественного.

Религиозная традиция удерживает “в берегах” те “ночи могущества”, которые иначе затопили бы всю нашу жизнь. Чем бы ни был религиозный опыт, он опасен. Эти опасности уменьшаются и рутинизируются посредством институционализации. Религиозный ритуал, например, предписывает, что встречи со священной реальностью должны проходить в определенное время и в определенном месте под контролем весьма благоразумных функционеров. Религиозный ритуал тем самым освобождает остальную жизнь от ноши таких встреч. Благодаря религиозному ритуалу индивид может после него обратиться к своим обычным делам заниматься любовью, войной или зарабатывать на хлеб насущный – без того, чтобы его постоянно прерывали при этом посланники из иного мира. Если посмотреть на суть дела с этой стороны, то становится понятным, что латинский корень самого слова “религия” – *relegere* – означает “быть тщательным”. Религиозная традиция представляет собой тщательное управление слишком опасным человеческим опытом. Тот же процесс приручения переносит священные качества этого опыта на не сверхъестественные сущности – сначала на сами религиозные институты, а затем на другие институты (такие, как государство, нация и т.д.).

Любой человеческий опыт должен сообщаться другим, и сохраненное во времени должно получить выражение в символах. Не является исключением и религиозный опыт. Как только его содержание передается с помощью языка, он оказывается включенным (если хотите – заключенным) в специфический корпус символов, который обладает собственной историей и социальным местоположением. Арабский язык Корана не упал с небес (по крайней мере, для эмпирического историка или социального ученого). Скорее, у него была своя собственная история, которая сформировала его черты и способности по символическому представлению опыта. Мухаммед также был человеческим существом, сформированным этим языком, подобно тому, как его формировало его место в особом социальном контексте (регион, класс, клан и т.д.). С самого начала его опыта множественные воздействия используемого им арабского языка оказывали решающее влияние на процесс коммуникации.

Это не означает, что доступный Мухаммеду символический аппарат полностью детерминировал его способность рассказывать о своем опыте. Напротив, судя по всему, Мухаммед мастерски владел языком, максимально приспособивая существующий язык к требованиям его сообщения, так что сам Коран по праву сделался одним из наиболее влиятельных факторов развития арабского языка. Тем не менее можно с уверенностью сказать, что даже если считать ядро опыта Мухаммеда запредельным для всякого человеческого времени и пространства, то сообщение о

221

нем было бы в значительной степени иным, если б вместо арабского он пользовался санскритом или китайским языком. Это предположение можно уточнить, сказав, что отношение между религиозным опытом и символическим аппаратом, с помощью которого он передается (и воплощается в традицию) является диалектическим: религиозный опыт и символический аппарат взаимоопределяют друг друга.

Этот простой факт сразу устраняет односторонние истолкования процесса религиозной коммуникации. С одной стороны, он предохраняет от взгляда (разделяемого доньше ортодоксальными мусульманами), согласно которому религиозное сообщение способно целиком взять верх над символическим корпусом, посредством коего оно передается. Иными словами, “буквальное вдохновение” невозможно хотя бы потому, что язык всякой религиозной традиции является *человеческим* – продуктом человеческой истории, носителем широкой совокупности человеческих воспоминаний, большая часть которых вообще не имеет ничего общего с религией.

С другой стороны, тот же самый факт предохраняет от противоположной точки зрения, для которой религиозный опыт есть одно лишь размышление об этой истории. Этот взгляд, конечно, нашел свое выражение в понятии “проекция” у Фейербаха, а затем был разработан далее Марксом и Фрейдом. Рациональное зерно в этом воззрении обладает немалой ценностью: уже потому, что религиозный опыт воплощается в человеческих символах, он может восприниматься как гигантская символизация, *ipso facto* “проецирующая” весь человеческий опыт (включая опыт отношения власти и сексуальный опыт), который был исторически произведен рассматриваемым символическим аппаратом. Но это односторонний взгляд на явление. Говоря об ангелах, Мухаммед “проецировал” арабский язык со всеми его социально-историческими значениями на небеса. Но он сделал это лишь потому, что уже ранее ему был присущ опыт того, что небеса как совершенно отличная реальность проецировала себя на мирскую реальность, в которой он подобно всякому другому говорил по-арабски.

Иначе говоря: *религию можно понять как человеческую проекцию, так как она сообщается в человеческих символах. Но сама эта коммуникация мотивируется опытом, в котором метачеловеческая реальность вторгается в человеческую жизнь.*

Важная часть любой религиозной традиции – развитие теоретической рефлексии. Она может принять форму возведения теоретических построений огромных размеров и предельной изощренности в так называемых великих мировых религиях; либо эта рефлексия может воплотиться в сравнительно несложные тела мифов, легенд, максим. Помимо того, что человек фактически есть рефлексивное существо, принужденное самой своей природой размышлять по поводу своего опыта, религиозная традиция должна развивать рефлексующее мышление в силу социальных требований легитимации: каждому новому поколению нужно объяснить, почему дела обстоят именно так, как они излагаются в традиции. Вместе со временем существования традиции растет корпус более или менее авторитетных изложений и интерпретаций изначального опыта (независимо от того, был ли он кодифицирован в священных писаниях или нет). Для понимания религии важно то, что эта совокупность теоретических рефлексий отличается от первоначального опыта, давшего им жизнь. Любому, кто хоть сколько-нибудь знаком с религиозной ученостью, хорошо известно, что это дается немалым трудом, а иногда просто невозможно. Классическим случаем такой трудности может служить так называемый поиск исторического Иисуса, проблема выяснения

того, что же “в действительности происходило” в Галилее и Иерусалиме в те дни – то есть проблема очищения эмпирического ядра от наслоений всех последующих христианских интерпретаций

222

(каковые, конечно, покрывают и каждую страницу рассказов Нового Завета). И все-таки различие между религиозным опытом и религиозной рефлексией имеет решающее значение. Иначе впадают в одно или другое заблуждение: либо проглядывают неизбежно искажающее воздействие рефлексии, либо изучение религии делается историей теории или “идей”.

Подводя итог этим размышлениям, можно сказать, что воплощенность религиозного опыта в традицию и развитие теоретической рефлексии по поводу первоначального опыта следует считать и неизбежным и неизбежно искажающим. В этом затруднение, но в этом и благо, открывающее возможность сколь угодно далеко возвращаться назад, к ядру самого опыта. Это в особенности важно для того, кто пользуется современными интеллектуальными дисциплинами – историей и социальными науками – для понимания религии. Эти дисциплины по своему влиянию имеют релятивистский характер – традиция понимается как продукт множества исторических причин, теология видится как результат тех или иных социальноэкономических конфликтов и т.д. На протяжении последних двух столетий развития религиоведения неоднократно феномен религии казался буквально погребенным под этими релятивизациями. Это дает повод еще раз напомнить, что религиозный опыт является константой человеческой истории. Вновь словами Корана: “Нет никакого народа, в котором не прошел бы увещатель!” (Сура, 35:22). За всеми релятивностями истории и мирской реальности как таковой имеется ядро этого опыта в различных его формах – оно должно быть конечной целью любого исследования религиозного феномена. Эта цель никогда не будет достигнута: как в силу природы эмпирических свидетельств, так и из-за помещенности самого исследователя в специфические социально-исторические релятивности. К этой цели можно, в лучшем случае, приближаться. Но и это не алиби для того, кто к тому не стремится.

Вновь к современной ситуации

По причинам, которые более или менее детально обсуждались в предшествующей главе, современная ситуация не способствует правдоподобности авторитета религии. Современная ситуация с такими близкородственными ее сторонами, как плюрализм и секуляризация, оказывает своего рода когнитивное давление на религиозного мыслителя. Так как светское мировоззрение современности господствует в его социальном окружении, религиозный мыслитель вынужден умерять, если не оставлять вообще сверхъестественные элементы своей традиции. Тут он, конечно, не одинок: то же давление испытывают все его современники – будь они интеллектуалами или нет, теми, кто по-прежнему принадлежит к религиозной традиции или ее оставил. Это не ведет к каким бы то ни было окончательным выводам относительно религиозного опыта как такового – того опыта, который предшествует рефлексии по его поводу. Возможны две гипотезы: либо у современного человека вообще нет такого опыта (или он, по крайней мере, встречается куда реже, чем прежде), либо современный человек наделен таким опытом ничуть не меньше, чем во все времена, но в силу отсутствия легитимации такого опыта со стороны доминирующего мировоззрения он скрывает или отрицает его (отрицает, понятно, у самого себя, как и у других). Какая бы из этих гипотез ни казалась нам более вероятной, ясно, что ни религиозный опыт, ни религиозная рефлексия в современной ситуации не возникают с той легкостью, какая была возможна в прежние периоды истории.

С учетом всеобщности и центрального положения религиозного опыта во все предшествующие эпохи становится понятно, что такое его подавление или отрицание имеет катаклизмические последствия. Это уловил Ницше своей выразительной фразой: “Бог умер”. По его словам, мир, в котором умер Бог, сделался

223

холоднее. Этот холод имеет как психологическую, так и социальную цену. Говоря словами Ницше: “Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее?”

Разумеется, большинство современных людей не испытывало этого исчезновения божества столь остро. На всякого Ницше или Достоевского есть тысячи более или менее хорошо приспособившихся агностиков, более или менее не подверженных Angst атеистов.

И все же в результате исчезновения религиозного опыта современный человек стал более одинок в мире. Современные институты и общества также более “одинокие” – в том смысле, что они лишены надежных легитимации, предлагаемых священными символами, которые имели своим истоком религиозный опыт. Вследствие этого история секуляризации была историей свержения и восстановления этих священных символов. Так как человеку слишком трудно дается одиночество в космосе (как индивиду или в коллективах), священное переносится со сверхъестественного на мирское. Например, светский арабский национализм был наделен святостью, которая уже не была более возможна в первоначальном мусульманском контексте. Но репрессивная секулярность современного мира вызывала также насильственные реакции в виде утверждения заново религиозного авторитета. Так, исламский мир вплоть до нашего времени был сценой многих мощных движений возрождения, укрепления авторитета ислама перед лицом всякого вызова современности. Социологические или социально-психологические последствия таких свержений и восстановлений религиозного опыта в современном мире нам не разобрать в этой книге, но о подобных феноменах нужно по крайней мере помнить. Они также являются частью социального контекста религиозного мыслителя.

Невзгоды протестантизма

Принимаем мы или нет взгляд Вебера на решающую роль протестантской Реформации и ее последствий в формировании современного мира, почти наверняка стоит согласиться с тем, что независимо от всякой исторической причинности протестантизм сталкивался с современностью шире и дольше, чем любая другая религиозная традиция. Если Вебер был все же прав, то подобного их взаимоотношения следовало бы ожидать, поскольку в таком случае протестантизм был одной из главных сил, сформировавших современность. Если Вебер ошибался или был прав лишь отчасти, то мы можем смотреть на эту возможность как на курьезную историческую случайность, благодаря которой протестантизм развился именно в тех частях западного мира, где такие силы современности, как капитализм и индустриальная революция, осуществили глубочайшие вторжения в общество и в культуру. Насколько протестантизм имеет особое взаимоотношение с современностью, настолько же он находится в подобном отношении с секуляризацией. На протяжении XIX в. протестантская теология находилась в непрестанном диалоге с различными формами светской мысли и светского сознания. Достаточно привести самый бросающийся в глаза аспект этой конфронтации: протестантизм породил современные исследования Библии, произведя тем самым неслыханный в истории случай, когда официально представляющие религиозную традицию ученые поворачивают обостренно критический когнитивный аппарат против священных писаний той же самой традиции. В этом есть что-то от интеллектуального героизма. Как бы

там ни было, ни одна другая религиозная традиция не испытывала в такой мере вызова современной секулярности. Общее отношение римского католицизма к той же современности было в XIX в. позицией вызова на бой (пожалуй, не менее героической). Лишь в нашем веке, в особенности после II Ватиканского Собора, сходный диалог начался в католическом сообществе. Не удивительно, что эти недавние события показались своего рода “протестантизацией” для значительного числа католических богословов, столкнувшихся с

теми же когнитивными невзгодами, которые были уже издавна хорошо знакомы их протестантским собратьям.

Из этого следует, что история протестантской теологии представляет собой парадигму конфронтации религиозной традиции с современностью. Разумеется, это совсем не обязательно позитивное утверждение. Другие могут учиться на примере протестантской парадигмы, без нужды в том, чтобы ее имитировать или повторять. Парадигматический характер протестантизма является единственной причиной того, что разбираемые далее в книге теологические альтернативы будут рассматриваться на примерах из протестантизма. Другими словами, если современность является когнитивным условием, то протестантизм сталкивался с ним на протяжении долгого времени, и зрелище этой борьбы поучительно для тех, кто только вступает в это состояние. В этом и только в этом смысле можно принять слова Пауля Тиллиха о “протестантской эре” для обозначения современного периода в истории религии.

Отсюда следует и то, что американская ситуация с характерным для нее плюрализмом составляет парадигму в рамках парадигмы. Толкотт Парсонс назвал Америку “ведущим обществом”. Это не патриотическая похвальба, но просто указание на то, что специфические для модернизации силы зашли в Америке дальше, чем где бы то ни было, – в первую очередь плюрализм. В Америке имела такая конъюнктура для плюрализации, “протестантизации” и секуляризации, которая вела к особому американскому новшеству – к “деноминации”, социально-религиозному образованию, которое, как показал Ричард Нибур, достаточно благосклонно принимает свое сосуществование с другими в плюралистической ситуации. Джон Мюррей Каддихи недавно продемонстрировал с чрезвычайной убедительностью, насколько американская ситуация “протестантизировала” как католиков, так и евреев в том процессе, который зачастую имел характер теологического испытания огнем и водой.

В этой связи представляет интерес восточное православие в Америке. Число православных христиан в Америке примерно то же, что и евреев. Но православие в отличие от иудаизма оставалось практически незаметным на американской сцене, так что Уилл Херберг в своем классическом исследовании американской религии мог описывать “троякий плавильный котел” словами “Протестант, Католик, Еврей”, совершенно игнорируя присутствие православия. Причины этого понятны. В то время, как американские евреи решительно вышли из этнического “заключения”, американские православные до самого последнего времени оставались в множестве этнических анклавов (греческие, славянские и т.д.). Тем самым они избегали подрывного воздействия “протестантизации”. Но теперь все меняется. В 1970 г. образовалась Американская Православная Церковь – из того, что некогда было ответвлением Русской Православной Церкви. В церковных терминах православия тут не было ничего экстраординарного, еще одна национальная православная церковь получила “автокефалию”. В действительности это событие имело революционные последствия, поскольку впервые в Америке появилась православная церковь, которая уже не определяет себя этнически, пользуется английским языком для литургии и сознательно предстает как общая для всего православия на американской религиозной сцене. Можно только спекулировать по поводу того, что случится с теми православными, которые со своими иконами и ризами вступили на

8. Религия и общество. Часть I 225

путь к центральным подмосткам американской религии. Без особых затруднений можно предположить, что тут они встретятся с тем же, что и их предшественники, от пуритан до евреев, – с плюрализацией и *ipso facto* экзистенциальными и когнитивными дилеммами протестантской парадигмы.

Но как было сказано в предшествующей главе, плюрализация – сегодня всемирное явление, сопровождающее (хотя не всегда одновременно) более широкий процесс модернизации. Так что любая религиозная традиция, западная или незападная, раньше или позже столкнется с нею, а тем самым и с невзгодами протестантского опыта. Не без иронии вспоминаются сегодня победные клики универсализма протестантских миссионеров конца

прошлого века, когда они хотели Евангелизировать весь мир “от ледяных гор Гренландии до коралловых песков Индии” (словами знаменитого миссионерского гимна Реджинальда Хебера). История есть хроника нежелательных последствий. Парадоксальным образом весь мир действительно сделался “протестантским”, хотя brave миссионеры, отплывавшие с этим гимном на устах из Европы и Америки вряд ли признали бы его таковым. К. Шивараман мог поэтому говорить следующими словами на всепротестантском Всемирном церковном совете о “коралловых песках Индии”: “Индус в роли представителя и адвоката собственной религиозной традиции... сталкивается с двумя различными задачами: он должен определять и защищать тот образчик веры, который он представляет – задача, в которой его “настоящее” перевешивает хранимое в памяти прошлое; он должен также соучаствовать в том самом процессе опосредования его прошлого в другом процессе, где прошлое незаметно отступает перед неизбежным присутствием настоящего”. Это безусловно “протестантский” язык! Ситуация делается еще более иронической, если посмотреть на то, как индуизм и другие незападные религии сегодня возвращают комплимент протестантским миссионерам – они Евангелизируют христиан и евреев от ледяных гор Калифорнии до не таких уж коралловых песков Лонг Айленда. Протестантская болезнь сделалась планетарной эпидемией.

Три выбора для религиозной мысли

Троякий выбор возможен для религиозной мысли в плюралистической ситуации дедуктивный, редуцирующий и индуктивный. Оставшаяся часть книги будет посвящена их рассмотрению. Но одно замечание нужно сделать немедленно: эти три выбора представлены типологически, что вовсе не предполагает, будто типология является исчерпывающей или пригодной для всякой теологической экспрессии. Конечно, всякому, кто изобретает новые типологии, чтобы вогнать в них теологию, следовало бы запретить участие в достойном обсуждении этих материй, особенно, если типология троюкая и с заковыристыми словами! Печальным фактом является то, что всякому, кто желает осмыслить современную теологию (или любую другую область интеллектуальной деятельности, в которой имеется большое число различных позиций), не обойтись без какой-нибудь типификации; иначе само многообразие и сложность феномена сделают излишней всякую попытку понимания. Если же производство типологий началось, то они могут быть и троюковыми и обладать именами, которые легко запомнить. Здесь применимо все то, что Макс Вебер говорил в оправдание своим “идеальным типам”: нет такой типологии, которая существовала бы в самом мире, они всегда являются интеллектуальными конструкциями. Так что в чистой форме они никогда не встречаются и всегда будут случаи, которые в них не вмещаются. Это и не так уж важно. Типология полезна до тех пор, пока она помогает проводить различия между эмпирически доступными случаями, а тем самым способствует их пониманию и объяснению. Полезность типологии тогда установима лишь по ее применению, и всякого противника типологий просят на время сдерживать свое возмущение.

226

Дедуктивный выбор заново утверждает авторитет религиозной традиции перед лицом современной секулярности. Традиция реставрируется как нечто априорно данное, а потому из нее можно дедуктивно выводить религиозные утверждения, как то в большей или меньшей степени считалось нормой в предшествующие современности времена. В следующей главе мы рассмотрим различные способы такого утверждения традиционного авторитета. Каким бы ни был способ, выбравший это индивид считает себя отвечающим религиозной реальности, которая в высшей степени независима от релятивизации его собственной социально-исторической ситуации. В христианском контексте (и он тот же в иудаизме и в исламе) он вновь сталкивается с величественным авторитетом, проистекающим из слов: “Deus dixit” – Бог говорит через Писания; и это не прерывающееся благовестие продолжает звучать для современного человека точно так же, как оно звучало для пророков и вестников, коим оно открылось в начальный период традиции. Дедуктивный выбор имеет то когнитивное преимущество, что религиозная рефлексия вновь обладает критерием

истинности. Главным недостатком оказывается трудность удержания субъективной правдоподобности такой процедуры в современной ситуации.

Редуктивный выбор есть реинтерпретация традиции в терминах современной секулярности, а это в свою очередь выступает как принудительное требование соучастия в современном сознании. Конечно, имеются различные степени такого соучастия. Например, каждый ученый, пользующийся современными историческими методами, уже тем самым секуляризует традицию, поскольку эти орудия учености являются продуктами современного секулярного сознания. Редуктивный выбор, однако, есть нечто большее и радикальное, чем просто использование тех или иных интеллектуальных орудий. Здесь как бы свершается смена авторитета; на место авторитета традиции приходит авторитет современной мысли, прежнее *Deus dixit* (Бог говорит) заменяется на равно настоящее *Homo modernus dixit* (современный человек говорит).

Иначе говоря, современное сознание со своими категориями становится единственным критерием истины для религиозной рефлексии. Такому критерию также придается объективный статус, а избравшие этот путь склонны иметь весьма определенные идеи по поводу того, что “позволительно” говорить (или что непозволительно) современному человеку. Такой выбор задает когнитивную программу, в которой заимствуемые из традиции утверждения систематически переводятся в термины того, что позволительно в рамках современной секулярности. Главным достоинством этого выбора является редукция когнитивного диссонанса (так, по крайней мере, кажется его сторонникам). Главным недостатком является то, что традиция со всем своим религиозным содержанием исчезает или растворяется в процессе секуляризующего перевода.

Индуктивный выбор обращается к опыту как основанию всех религиозных утверждений – к собственному опыту, сколь бы значительным ни был его объем, или к опыту, воплощенному в некоем ряде традиций. Этот ряд изменчив: от минимального предела своей собственной традиции до максимальной широты всей доступной памяти о религиозной истории человечества. Во всяком случае, индукция означает здесь то, что религиозные традиции понимаются как корпус свидетельств относительно религиозного опыта и выводимых из него интуиции. Этот выбор предполагает сознательно эмпирическую установку, взвешивание и оценку силами собственного ума – не обязательно холодного и бесстрастного, но не желающего навязывать границы поискам религиозной истины ссылками на тот или иной авторитет, будь то авторитет традиционного *Deus dixit* или авторитет современной мысли. Преимущество этого выбора заключается в открытости ума и в той свежести, которую несет обычно неавторитарный подход к вопросам об истине.

8* 227

Недостатком, разумеется, будет то, что такая открытость не знает конца и края, а потому без насыщения остается глубоко религиозный голод по достоверности. Замена воззвания гипотезой довольно-таки чужда религиозному темпераменту.

Несмотря на этот недостаток (а он, как мы увидим, не относится к смертельным), данная книга базируется на убеждении, что только третий выбор дает нам перспективу встречи и преодоления вызова, брошенного современной ситуацией. Это утверждение, конечно, нуждается в дальнейшем развитии. Но уже теперь должно быть понятно, почему нам потребовалось разбирать отношение между религиозным опытом, традицией и рефлексией в этой главе. К индуктивному выбору даже не подойти без таких различений. Релятивизации современности непоколебимы, пока религия рассматривается только как система теоретических суждений. За сменой одной вероятностной структуры другой неизбежно следует изменение когнитивных авторитетов. Иными словами, секулярная догматика берет верх там, где традиционная религиозная догма утрачивает правдоподобие. Дистинкции этой главы, с другой стороны, дают возможность иного способа вопрошания, поиска опыта, который лежит за (или под) той или иной религиозной традицией, тем или иным корпусом теоретических суждений, произведенных религиозной рефлексией. Индуктивный выбор держится сознательно наивной установки по отношению к сообщениям о человеческом

опыте в данной области. Он стремится насколько возможно избегать догматических предрассудков и улавливать ядро содержания такого опыта. В этом смысле индуктивный выбор является феноменологическим. Это та же наивность, которую Гуссерль предложил своим знаменитым приказным порядком для философов: *“Zurück zu den Sachen!”* (в вольном переводе – “Назад к вещам как они есть!”).

Индуктивный выбор коренится в современной ситуации и в предложенном ею еретическом императиве. Безусловно, это полное принятие такого императива. Но превознесение современности до статуса нового авторитета не является его частью, и именно этот абсолютно фундаментальный пункт отличает его от редуктивного выбора. Опыт современности также становится частью свидетельств – не более и не менее. Поэтому отношение к современности не содержит ни осуждения, ни прославления. Если как-то определить это отношение к современности, то им будет обособление. Такая установка предохраняет и от реакционной ностальгии, и от революционного энтузиазма. Подобная установка не так уж легка. Слишком часто индуктивный подход заканчивается редукционизмом, или, наоборот, неудовлетворенность им ведет к сдаче в плен древним определенностям. Но он предлагает совершенно иной опыт внутренней свободы (каковую можно, наверное, поместить в границы самого религиозного опыта).

Поворот от авторитета к опыту в центре религиозной мысли, конечно, не есть нечто новое. Это отличительный признак протестантской либеральной теологии по крайней мере со времен Фридриха Шлейермахера. Нет нужды принимать все и каждую сторону мысли Шлейермахера, чтобы восхищаться той смелостью, с которой он осуществил этот поворот. Нет нужды и в том, чтобы повторять всякий изгиб в долгой истории этой школы, чтобы установить ее основное устремление. Отождествив себя с индуктивным подходом, эта книга является тождественной и базисному стремлению протестантского либерализма – тут не требуется апологии. Следует еще раз напомнить о том, что было сказано выше о протестантской парадигме. Насколько современность сделалась общим контекстом религиозной рефлексии, настолько протестантские попытки справиться с современностью обрели всеобщий интерес. Индуктивный выбор как центральный мотив протестантской либеральной теологии, конечно, не ограничивается выбором для одних протестантов. Подобно тому, как реставрация традиционного авторитета и секуляризация оказываются выбором для католиков, евреев, мусульман, буддистов и всех

228

прочих групп, вступивших в современный мир (точнее, на которых он свалился), когнитивные попытки протестантов перед лицом современности отвечают всем тем, кого заботят нынешние трудности религии. Перефразируя Пия XI, мы можем сказать: “Все мы сегодня протестанты”. Это не этноцентрическое хвастовство. Это угроза, это плач, но также робкое выражение надежды.

4. ТИПЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Э. Фромм*

С появлением разума внутри человека образовалась дихотомия, заставляющая его вечно стремиться к новым решениям. Разуму, этой причине развития человеческого мира – мира, в котором человек чувствует себя спокойно и относится таким же образом к окружающим, – присущ внутренний динамизм. Каждая достигнутая ступень все же оставляет человека недовольным и побуждает искать новые решения. В человеке нет какого-то врожденного “стремления к прогрессу”; на том пути, которым он следует, им движет противоречие в его существовании. Изгнанный из рая, потерявший единство с природой, он становится вечным странником (таким, как Одиссей, Эдип, Авраам, Фауст); он вынужден идти вперед и постоянным усилием познавать непознанное, заполняя ответами пустоты в пространстве своего знания. Человек должен объяснить себе себя самого и смысл своего существования.

Он стремится преодолеть этот внутренний разрыв, он мучим желанием “абсолютности”, той гармонии, которая снимет проклятие, разделившее его с природой, с другими людьми, с самим собой.

Человек пытается воссоздать единство и равновесие прежде всего с помощью мышления, конструируя в сознании всеобъемлющую картину мира, отправляясь от которой можно было бы ответить на вопрос, где он находится и что должен делать. Но такие мыслительные системы недостаточны. Будь человек бестелесным интеллектом, цель была бы достигнута; но поскольку человек – существо, наделенное не только сознанием, но и телом, он должен реагировать на дихотомию своего существования, опираясь не только на мышление, но и на процесс жизни, на свои чувства и действия. Человек должен стремиться к опыту единства и слияния во всех сферах бытия, чтобы найти новое равновесие. Поэтому любая удовлетворительная система ориентации предполагает, что во всех областях человеческих усилий будут реализованы не только интеллектуальные элементы, но также элементы чувства и ощущения. Преданность цели, идее или силе, превосходящей человека, – такой, как бог, – является выражением этой потребности в полноте жизни¹.

Нужда в системе ориентации и служения внутренне присуща человеческому существованию, поэтому мы можем понять и причины, по которым она является такой интенсивной. По сути дела, в человеке нет другого столь же мощного

* *Фромм Э.* Психоанализ и религия. 1950 // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М., 1989. С. 157-169, 176-178, 181-185 / Пер. А.А. Яковлева.

¹ “Мы склонны считать монотеистическую религию мерилom для понимания и оценки всех других религий. И тогда мы задаем себе вопрос: а можно ли религии без бога, такие, как буддизм, даосизм, или конфуцианство, вообще называть религиями? Такие светские системы, как современный авторитаризм, вовсе не называют религиями, хотя с психологической точки зрения они вполне того заслуживают... Я буду употреблять в дальнейшем термин “религия”, под которой я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения” (с. 157-158).

229

источника энергии. Человек не свободен выбирать между тем, чтобы иметь, и тем, чтобы не иметь “идеалы”; но он свободен выбирать между различными идеалами, между служением власти, разрушению или служением разуму и любви. Различаются люди именно тем, в какие идеалы они верят. Как лучшие, так и самые сатанинские проявления в человеке суть выражение его “идеализма”, его духа, а не движений плоти. Поэтому релятивизм, согласно которому ценным оказывается любой идеал или любое религиозное чувство, опасен и ошибочен. Мы должны понять идеалы, включая те, которые принадлежат светским идеологиям, как выражение одной и той же человеческой потребности, и должны судить о них по их истинности, способности раскрыть человеческие силы и стать реальным ответом на потребность человека в равновесии и гармонии его мира.

Сказанное об идеализме человека верно также и в отношении его религиозной потребности. Нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности – в системе ориентации и объекте для служения; но это ничего не говорит нам о специфическом контексте ее проявления. Человек может поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому богу, святому человеку или вождям с дьявольским обликом; он может поклоняться предкам, нации, классу или партии, деньгам или успеху; его религия может способствовать развитию разрушительного начала или любви, угнетению или братству людей; она может содействовать его разуму или приводить разум в состояние паралича; человек может считать свою систему религиозной, отличающейся от систем светского характера, но может также думать, что у него нет религии, и интерпретировать свое служение определенным, предположительно светским, целям таким, как власть, деньги или успех, – лишь как заботу о практическом и полезном. Вопрос не в том, религия или ее отсутствие, но в

том, какого рода религия: или это религия, способствующая человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует².

Тезис о том, что потребность в системе ориентации и объекте для его служения коренится в условиях человеческого существования, видимо, достаточно подтверждается фактом универсального присутствия религии в истории.

Изучая неврозы, Фрейд обнаружил, что изучает религию. Хотя он интерпретировал религию как коллективный детский невроз человечества, его утверждения можно перевернуть: мы можем интерпретировать невроз как личную форму религии, более точно – как возвращение к примитивным формам религии, противостоящим официально признанным образцам религиозной мысли.

Любой человек, оказавшийся не в состоянии достичь зрелости и цельности, страдает тем или иным неврозом. Такой человек не может жить “по-просту”, он обеспокоен этой своей неспособностью (осуществлять фундаментальные цели человеческого существования, быть независимым и творческим, любить и мыслить), он не удовлетворен едой, питьем, сном, сексом и работой; в противном случае мы имели бы доказательство того, что религиозное отношение, хотя оно, видимо, и желательно, не является существенной частью человеческой природы. Но изучение человека показывает, что это не так. Если личность не добилась успеха, объединяя свои усилия в достижении (своего) высшего Я, то направляет их на низшие цели; если у человека нет близкой к истине картины мира и представления о своем месте в нем, то он создает иллюзорную картину, за которую будет цепляться с такой же настойчивостью, с какой религиозный человек верит в свои

²Психолог должен быть кровно заинтересован в выяснении содержания религии, ибо для него важно, какое человеческое отношение в ней выражается и какое действие – доброе или злое – она оказывает на человека, на развитие человеческих сил. Ему интересно выяснить не только психологические корни различных религий, но и их ценность.

230

догмы. Действительно, “не хлебом единым жив человек”. Но у него есть и выбор между лучшими и худшими, высшими и низшими, созидательными и разрушительными формами религии и философии.

Есть одно важное отличие религиозного культа от невроза. Чувство одиночества, отчужденности – болезненное жало невроза. Но даже самая иррациональная ориентация, когда ее разделяет значительное число людей, дает индивиду чувство единства, определенной безопасности и стабильности. Нет ничего такого нечеловеческого, злого или иррационального, что не могло бы давать какого-то комфорта, когда это разделяется группой. Самым убедительным тому доказательством служат случаи массового безумия, свидетелями которых мы были и все еще продолжаем оставаться. Когда доктрина, какой бы иррациональной она ни была, забирает власть в обществе, миллионы людей выберут скорее ее, чем изгнание и одиночество.

...Следует задать вопрос, – не с антирелигиозной точки зрения, а исходя из заботы о человеческой душе: можем ли мы доверять организованной, традиционной религии или же нам следует, дабы предотвратить распад морали, рассматривать религиозные потребности как нечто самостоятельное?

Обдумывая этот вопрос, следует помнить, что его разумное обсуждение невозможно, пока мы говорим о “религии вообще” и не выделяем различных типов религии и религиозного опыта. Описание всех типов религии вряд ли здесь уместно, мы не сможем сейчас обсудить даже много из того, что интересно с психологической точки зрения. Поэтому я займусь лишь одним различием, которое, по-моему, является наиболее значимым. Оно относится и к нетеистическим, и к теистическим религиям: это – различие авторитарных и гуманистических религий.

Что такое авторитарная религия? “Оксфордский словарь”, пытаясь определить “религию вообще”, скорее дает точное определение авторитарной религии: “Религия есть признание

человеком некой высшей невидимой силы, управляющей его судьбой и требующей послушания, почитания и поклонения”. Акцент здесь делается на том, что человеком управляет стоящая вонне высшая сила. Но авторитарной ее делает и та идея, что эта сила, господствуя, уполномочена требовать “послушания, почитания и поклонения”. Я выделяю слово “уполномочена”, поскольку оно указывает, что причиной для поклонения, послушания и почитания служат не моральные качества божества, не любовь или справедливость, а тот факт, что оно господствует, т.е. обладает властью над человеком. Более того, это слово подразумевает, что высшая сила вправе заставить человека поклоняться ей, а отказ от почитания и послушания означает совершение греха.

Существенным элементом авторитарной религии и авторитарного религиозного опыта является полная капитуляция перед силой, находящейся за пределами человека. Главная добродетель этого типа религии – послушание, худший грех непослушание. Насколько божество признается всемогущим и всезнающим, настолько человек считается бессильным и незначительным, он добивается благоволения или помощи от божества только в случае полного подчинения. Повиновение сильной власти – один из путей, на котором человек избегает чувства одиночества и ограниченности. В акте капитуляции он теряет независимость и цельность как индивид, но обретает чувство защищенности, становясь как бы частью внушающей благоговение силы.

Теология Кальвина дает нам картину авторитарного теистического мышления. “Ибо я не назову это смирением, – говорит Кальвин, – если вы предполагаете, будто в нас еще что-то остается... Мы не можем думать о себе так, как нам следует думать, не презирая совершенно все, что может показаться лучшими нашими чертами. Смирение есть искреннее повиновение ума, исполненного глубоким чувством собственного падения и нищеты; ибо таково обычное описание его словом божьим”.

231

Опыт, который описывает Кальвин, – полное презрение самого себя, подчинение ума, исполненного своей скудостью, – сущность всех авторитарных религий, облекаются ли они в светский или теологический язык. В авторитарной религии бог есть символ власти и силы. Он властвует, поскольку обладает верховной властью, а человек, напротив, совершенно бессилен.

Светская авторитарная религия следует тому же принципу. Жизнь индивида считается незначительной, и достоинство человека полагают как раз в отрицании его достоинства и силы. Часто авторитарная религия постулирует абстрактный и далекий идеал, почти не имеющий связи с реальной жизнью реальных людей. Ради таких идеалов, как “жизнь после смерти” или “будущее человечества”, можно пожертвовать жизнью и счастьем живущих здесь и теперь; полагаемые цели оправдывают любые средства и становятся символами, во имя которых религиозные или светские “элиты” распоряжаются жизнью других людей.

Гуманистическая религия, напротив, избирает центром человека и его силы. Человек должен развить свой разум, чтобы понять себя, свое отношение к другим и свое место во Вселенной. Он должен постигнуть истину, сообразуясь со своей ограниченностью и своими возможностями. Он должен развить способность любви к другим, как и к себе, и почувствовать единство всех живых существ. Он должен обладать принципами и нормами, которые вели бы его к этой цели. Религиозный опыт в таком типе религии – переживание единства со всем, основанное на родстве человека с миром, постигаемое мыслью и любовью. Цель человека в гуманистической религии – достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия; добродетель – в самореализации, а не в послушании. Вера – в достоверности убеждения, она основана на опыте мысли и чувства, а не на том, чтобы бездумно принимать чужие суждения. Преобладающее настроение – радость, а не страдание и вина, как в авторитарной религии. В случае, если гуманистические религии теистичны, бог в них является символом сил самого человека, реализуемых им в жизни, а не символом насилия и господства, не символом власти над человеком.

В качестве примеров гуманистических религий, могут служить ранний буддизм, даосизм, учения Исайи, Иисуса, Сократа, Спинозы, некоторые направления в еврейской и христианской религиях (особенно мистицизм), религия Разума во Французской революции. Очевидно, что различие авторитарной и гуманистической религии не совпадает с различием теистической и нетеистической религии, религии в узком смысле слова и философскими системами религиозного характера: дело не в системе мышления как таковой, а в человеческом отношении, лежащем в основе этих учений.

В гуманистической религии бог – образ высшей человеческой самости, символ того, чем человек потенциально является или каким он должен стать; в авторитарной религии бог – единственный обладатель того, что первоначально принадлежало человеку: он владеет его разумом и любовью. Чем совершеннее бог, тем несовершеннее человек. Человек проецирует лучшее, что у него имеется, на бога и тем самым обедняет себя. Теперь вся любовь, мудрость и справедливость принадлежат богу, человек же лишен этих качеств, он опустошен и обездолен. Начав с чувства собственной малости, он стал теперь совершенно безвластным и лишился силы; все его силы спроецированы на бога. Такую же проекцию можно иногда наблюдать в межличностных отношениях мазохистского типа, когда один человек внушает благоговение другому и тот приписывает ему свои собственные силы и стремления. Этот же механизм заставляет наделять вождей самых бесчеловечных обществ качествами высшей мудрости и доброты.

Когда человек проецирует свои лучшие способности на бога, каким становится его отношение к собственным силам? Они отделились от него, человек отчужден от себя. Все, чем он обладал, принадлежит теперь богу, и в нем самом ничего не

232

осталось. Только через посредство бога он имеет доступ к себе самому. Поклоняясь богу, он пытается соприкоснуться с той частью самости, которую утратил. Отдав богу все, что у него было, человек умоляет бога вернуть что-нибудь из того, что ему ранее принадлежало. Но, отдав свое, он теперь в полной власти у бога. Он чувствует себя “грешником”, поскольку лишил себя всего благого, и только божьей милостью или благодатью может возратить то, что единственно и делает его человеком. И чтобы убедить бога дать ему немного любви, он должен доказать ему, насколько лишен ее; чтобы убедить бога, что нуждается в руководстве высшей мудрости, он должен доказать, насколько лишен мудрости, когда предоставлен самому себе.

Но отчуждение от собственных сил не только ставит человека в рабскую зависимость от бога, но и делает его злым. Он лишается веры в окружающих и в самого себя, лишается опыта собственной любви, собственного разума. В результате “священное” отделяется от “мирского”. В миру человек поступает без любви; в той части своей жизни, которая отдана религии, он чувствует себя грешником (он и есть грешник, поскольку жизнь без любви есть грех) и пытается вернуть потерянную человечность, соприкасаясь с богом. Одновременно он старается заслужить прощение, выставя собственную беспомощность и незначительность. Таким образом, оказывается, что именно из попытки вымолить прощение и вырастают его грехи. Перед ним трудная дилемма. Чем больше он славит бога, тем он опустошеннее. Чем он опустошеннее, тем более греховным он себя чувствует. Чем более греховным он себя чувствует, тем больше славит бога и тем менее способен к восстановлению самости.

Анализ религии не должен ограничиваться теми психологическими процессами, на которых основан религиозный опыт; следует также найти условия, при которых развиваются авторитарные и гуманистические структуры, порождающие соответствующие виды религиозного опыта. Впрочем, такой социопсихологический анализ вышел бы далеко за пределы наших задач. Можно, конечно, кратко сказать о главном – думы и чувства человека коренятся в его характере, а характер сформирован всем способом жизненной практики, точнее, социально-экономической и политической структурой общества. В обществах, которые управляются могущественным меньшинством, держащим массы в подчинении, индивид настолько охвачен страхом, настолько неспособен к сильному или независимому чувству, что

его религиозный опыт с необходимостью окажется авторитарным. Неважно, кому он поклоняется – наказующему, внушающему страх богу или похожему на него вождю. В то же время там, где индивид чувствует себя свободным и ответственным за свою судьбу или же он входит в меньшинства, борющиеся за свободу и независимость, развивается гуманистический религиозный опыт. История религии полностью подтверждает существование этой корреляции между социальной структурой и видами религиозного опыта. Раннее христианство было религией бедных и угнетенных; история религиозных сект, борющихся с авторитарным политическим давлением, вновь и вновь показывает этот принцип в действии. В иудаизме, где сильная антиавторитарная тенденция могла вырасти, поскольку светской власти не удалось вволю погосподствовать и распространить легенду о собственной мудрости, в высшей степени развивался гуманистический аспект религии. Там же, где религия вступила в союз со светской властью, она с необходимостью должна была стать авторитарной. Действительное падение человека – в самоотчуждении, в подчинении власти, в том, что он обращается против себя, даже если это маскируется как поклонение богу.

233

Психоаналитический подход к системам мышления религиозным, философским, политическим

Среди важнейших открытий психоанализа – те, что касаются правильности мыслей и идей. Традиционно в качестве базовых данных при изучении человеческого сознания брались идеи человека о самом себе. Считалось, что люди начинают войны, движимые чувством чести, из патриотизма, стремления к свободе поскольку сами люди думали, что поступают согласно этим мотивам. Считалось, что родители наказывают детей, движимые чувством долга и ответственности, поскольку так думали сами родители. Считалось, что неверных убивают из желания доставить удовольствие богу, поскольку таково было мнение правоверных. Новый подход к мышлению содержится в фрейдовском понимании человека: немалая часть того, что значимо, не выходит на передний план, а сознательные идеи – лишь один из многих (типов) данных о поведении; в сущности, их значение не слишком велико.

Означает ли эта динамическая теория человека, что разум, мышление и сознание несущественны и их следует игнорировать? Реакцией на существовавшую завышенную оценку сознательной мысли было то, что некоторые психоаналитики начали скептически относиться к любым системам мышления, интерпретировали их исключительно как рационализацию импульсов и желаний, а не в терминах их собственной внутренней логики. Особый скепсис проявлялся в отношении всех видов религиозных или философских утверждений; склонялись к тому, чтобы рассматривать их в качестве навязчивого мышления, которое само по себе не стоит принимать всерьез. Этот подход ошибочен – не только с философской точки зрения, но и с точки зрения самого психоанализа, – потому что психоанализ, вскрывая рационализации, делает это именно при помощи разума.

Психоанализ продемонстрировал неоднозначную природу наших мыслительных процессов. Действительно, рационализация: эта подделка под разум, является одним из самых загадочных человеческих феноменов. Если бы она не была таким обычным явлением, то ясно представилась бы нам, как нечто подобное параноидальной системе. Параноик может быть очень умным человеком, превосходно применять разум во всех областях жизни, кроме той области, где действует его параноидальная система. То же самое делает и рационализирующий человек.

Степень использования мышления для рационализации иррациональных страстей и оправдания действия своей группы показывает, насколько велико еще расстояние, которое человек должен пройти, чтобы стать *Homo sapiens* (человеком разумным). Но одного понимания недостаточно; мы должны выявить причины феномена, чтобы не совершить ошибку, поверив, будто готовность человека к рационализации есть часть “человеческой природы”, которую ничто не может изменить.

Человек по своему происхождению – стадное животное. Его действия определяются инстинктивным импульсом следовать за вождем и держаться животных, которые его окружают. В той мере, в какой мы – стадо, нет большей опасности для нашего существования, чем потерять этот контакт со стадом и оказаться в одиночестве. Правильное и неправильное, истина и ложь определяются стадом. Но мы не только стадо, мы также люди; у нас есть самосознание, мы наделены разумом, который по природе своей независим от стада. Наши действия могут определяться результатами нашего мышления, независимо от того, разделяют ли другие люди наши представления об истине.

Различие между нашей стадной и нашей человеческой природой лежит в основе двух видов ориентации: ориентации на близость к стаду и на разум. Рационализация есть компромисс между нашей стадной природой и нашей человеческой способностью мыслить. Последняя заставляет нас поверить, что все наши деяния могут

234

быть проверены разумом, и мы склонны в силу этого считать иррациональные мнения и решения разумными. Но в той мере, в какой мы – стадо, нами реально руководит не разум, а совершенно другой принцип, а именно верность стаду.

Неоднозначность мышления, дихотомия разума и рационализирующего интеллекта являются выражением одинаково сильной потребности и в связанности, и в свободе. Пока не будет достигнута полная свобода и независимость, человек будет принимать за истину то, что считает истинным большинство; его суждения определяются потребностью контакта со стадом и страхом оказаться в изоляции. Немногие могут выдержать одиночество и говорить истину, не боясь лишиться связи с другими людьми. Это – истинные герои человечества. Если бы не они, мы до сих пор жили бы в пещерах. Но у подавляющего большинства людей, не являющихся героями, разум развивается только при определенном социальном устройстве – когда каждого индивида уважают и не делают из него орудия государства или какой-то группы; когда человек не боится критиковать, а поиск истины не разделяет его с братьями, но заставляет чувствовать свое единство с ними. Отсюда следует, что человек только тогда достигнет высшей степени объективности и разума, когда будет создано общество, преодолевающее все частные разногласия, когда первой заботой человека будет преданность человеческому роду и его идеалам.

Детальное исследование процесса рационализации – возможно, наиболее значительный вклад психоанализа в человеческий прогресс. Психоанализ приоткрыл измерение истины; он показал, что искренней веры в утверждение недостаточно для установления его истинности; только через понимание собственных бессознательных процессов человек может узнать, идет ли речь о рационализации либо об истине³.

Психоанализу подлежат не только те рационализации, которые искажают или скрывают истинную мотивацию, но также те, которые неистинны в другом смысле – в том смысле, что не имеют того веса и той значимости, которые им придаются. Мысль может быть пустой оболочкой, всего лишь мнением, которое высказывается, поскольку представляет собой мыслительный штамп, легко принимаемый и легко отбрасываемый в зависимости от мнения сообщества. С другой стороны, мысль может быть выражением человеческих чувств и подлинных убеждений, и в этом случае в ее основании – вся личность в целом, мысль имеет эмоциональную матрицу. Человеческое действие по-настоящему определяется лишь такого рода мыслями.

Любая идея сильна лишь в том случае, если укоренена в структуре личности. И никакая идея не может быть сильнее своей эмоциональной матрицы. Психоаналитический подход к религии, следовательно, нацелен на понимание человеческой реальности, лежащей за системами мышления. Психоанализ задается вопросом, действительно ли система мышления выражает то чувство, которое стремится изобразить, или же это рационализация, скрывающая противоположное отношение.

Аналитик, пытаясь выявить стоящую за системой мышления человеческую реальность, должен в первую очередь рассмотреть всю систему в целом. Смысл любой части

философской или религиозной системы может быть определен лишь в рамках всего контекста этой системы. Если часть отрывается от контекста, возможна любая произвольная и ложная интерпретация. В процессе внимательного

³ Здесь легко может возникнуть недопонимание. Мы сейчас обсуждаем, является ли мотив, который человек считает причиной своего действия, истинным мотивом. Речь не идет об истинности рационализирующего утверждения как такового. Приведем простой пример: если человек не выходит из дома, боясь кого-то встретить, но в качестве причины указывает на сильный дождь, то он рационализирует. Истинной причиной является страх, а не дождь. При этом само по себе рационализирующее утверждение, а именно, что идет дождь, может быть и истинным.

235

рассмотрения системы в целом особенно важно изучать внутри нее рассогласования или противоречия; они обычно указывают на разрывы между сознательно принимаемыми мнениями и скрытым за ним чувством. Взгляды Кальвина на предопределение, например, согласно которым решение о спасении человека либо о его вечном проклятии принимается еще до его рождения, а от него самого ничего не зависит, находятся в вопиющем противоречии с идеей божьей любви. Психоаналитик должен изучать личность и структуру характера тех, кто проповедует определенные системы мышления, – и не только индивидов, но и групп.

Одна и та же реальность может скрываться за различными религиями, а противоположные человеческие установки могут лежать в основании одной и той же религии. Например, человеческая реальность – за учениями Будды, Исайи, Христа, Сократа или Спинозы, она в сущности, одна и та же. Она определяется стремлением к любви, истине и справедливости. Человеческие реальности за теологической системой Кальвина и за авторитарными политическими системами также очень похожи. По духу это – повиновение власти и отсутствие любви и уважения к индивиду.

Подобно тому как родительская забота о ребенке может быть выражением любви, но может выражать и желание осуществлять контроль и господство, также и религиозное утверждение может выражать совершенно противоположные человеческие установки. Мы не отбрасываем утверждения, но смотрим на них в определенной перспективе, и стоящая за ними человеческая реальность дает нам третье измерение. Это особенно касается искренности постулата любви: “По плодам их узнаете их” (Мф. 7:20). Если религиозные учения способствуют росту, силе, свободе и счастью верующих в них людей, то мы видим плоды любви. Если они ведут к ущемлению человеческих способностей, к несчастью и отсутствию каких-либо плодов, то рождены не любовью, – и неважно, как хотела бы представить этот вопрос догма.

Следует принимать во внимание важнейшее различие между психоанализом, занимающимся проблемой социального приспособления, и психоанализом, направленным на “исцеление души”.

5. РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ПОИСК СМЫСЛА ЖИЗНИ

В. Франкл*

Религия – это один из феноменов, с которыми сталкивается логотерапия¹ у человека, своего пациента. В принципе для логотерапии религиозность и иррелигиозность – сосуществующие феномены, и логотерапия обязана занимать по отношению к ним нейтральную позицию. Ведь логотерапия – это одно из направлений психотерапии, и ею вправе заниматься... только врачи. Логотерапевт, давший, как и все врачи, клятву Гиппократата, уже по одной этой причине должен быть озабочен тем, чтобы его логотерапевтическая методика и техника применялись к любому больному, верующему или

неверующему, и могли применяться любым врачом, вне зависимости от его мировоззрения. Другими словами; для логотерапии религия может быть лишь предметом, но не почвой, на которой она стоит. Считая этой почвой медицину, мы теперь обратимся к разграничению ее с теологией, которое, по нашему мнению, можно наметить следующим образом.

* *Франкл В.* Психотерапия и религия // *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 334-337; 309—311, 315, 319, 91, 40, 39. Пер. с англ. и нем. Д.А. Леонтьева, М.П. Папуша и Е.В. Эйсмана.

¹ Логотерапия – так назвал В. Франкл свою теорию, объясняющую патологию, связанную с утратой человеком смысла жизни и обосновывающую методы “исцеления душ”, обретения утраченного смысла.

236

Цель психотерапии – исцеление души, цель же религии – спасение души. Если, однако, религию, согласно ее исходной направленности, мало волнуют и заботят такие вещи, как выздоровление или предупреждение болезней, тем не менее по своим результатам – не намеренно – она оказывает психогигиеническое, даже психотерапевтическое действие. Это происходит благодаря тому, что она дает человеку беспрецедентную возможность, которую он не в состоянии найти где-либо еще: возможность укрепиться, утвердиться в трансцендентном, в абсолютном. В психотерапии мы также можем зафиксировать аналогичный непреднамеренный побочный эффект, поскольку мы наблюдаем в отдельных случаях, что пациент в ходе психотерапии приходит обратно к давно утраченным источникам изначальной, подсознательной, вытесненной религиозности. Однако, хотя такое и случается, врач не вправе ставить себе такую цель. Ведь в этом случае врач объединяется с пациентом на почве общей веры и действует исходя из этого, но тем самым он уже с самого начала обращается с ним не как с пациентом.

Если мы хотим определить отношение человеческого к божественному, т.е. к сверхчеловеческому, измерению, то напрашивается сравнение с золотым сечением. Как известно, в нем меньшая часть относится к большей так же, как большая часть относится к целому. Не подобно ли этому отношение животного к человеку и человека к Богу? Как известно, у животного есть лишь среда, в то время как человек “обладает миром” (Макс Шелер); однако, мир человека относится к “сверхмиру” так же, как среда обитания животного относится к миру человека. И это означает, что подобно тому, как животное, находясь в своей среде, не в состоянии понять человека и его мир, так и человек не может иметь представление о сверхмире. Возьмем для примера обезьяну, которой делается болезненная инъекция с целью получения сыворотки. Может ли обезьяна понять, почему ей приходится страдать? Исходя из своей среды она не в состоянии понять соображения человека, подвергающего ее своим экспериментам. Ей недоступен мир человека, мир смысла, он непостижим для нее, она не может выйти в это измерение. Не следует ли нам предположить, что в еще более высоком измерении есть еще один непостижимый для человека мир, в котором только и приобретают смысл – сверхсмысл – его страдания?

Психотерапия не должна также вступать на почву веры в божественные откровения. Ведь признание вообще существования подобных откровений уже подразумевает выбор в пользу веры. Бесполезно спорить с неверующим, говоря, что откровения существуют: если бы он убедился в этом, он бы давно уже был верующим.

Но хотя религия и является для логотерапии “всего лишь” предметом, она для нее по меньшей мере очень небезразлична по одной простой причине: логос в логотерапии подразумевает смысл. Человеческое бытие всегда стремится за пределы самого себя, всегда устремляется к смыслу. Тем самым главным для человеческого бытия является не наслаждение или власть и не самоосуществление, а скорее осуществление смысла. Поэтому логотерапия ведет речь о “стремлениях к смыслу”.

Если психотерапия будет рассматривать феномен веры не как веру в бога, а как более широкую веру в смысл, то в принципе она вправе включить феномен веры в сферу своего внимания и заниматься им. Здесь она заодно с Альбертом Эйнштейном, для которого задаваться вопросом о смысле жизни – значит быть религиозным.

В любом случае можно сказать, что логотерапия, относящаяся все-таки прежде всего к психотерапии, и тем самым к психиатрии, медицине, вправе заниматься не только стремлением к смыслу, но и стремлением к конечному смыслу, сверхсмыслу, как я его обычно называю. Религиозная вера является в конечном счете верой в сверхсмысл, упованием на сверхсмысл.

Конечно, это наше понимание религии имеет очень мало общего с конфессиональной ограниченностью и ее следствием – религиозной близорукостью, при

237

которой бог видится как существо, для которого важно, в сущности, одно: чтобы в него верило возможно большее число людей. Причем именно таким образом, как это предписывает определенная конфессия. Я просто не могу вообразить себе бога таким мелочным. Но я не могу также представить себе, чтобы для церкви имело смысл требовать от меня, чтобы я верил. Ведь я не могу хотеть верить, хотеть любить, как и не могу заставить себя надеяться, не покрывив душой. Есть вещи, которые нельзя хотеть и которые нельзя поэтому организовать по требованию, по приказу. Приведу простой пример: я не могу смеяться по команде. Если кто-то хочет вызвать у меня смех, ему придется потрудиться и рассказать мне анекдот.

Аналогичным образом обстоит дело с любовью и верой: ими нельзя манипулировать. Это интенциональные феномены, которые возникают тогда, когда высвечивается адекватное им предметное содержание.

Как-то раз у меня брала интервью журналистка из американского журнала “Тайм”. Она задала вопрос, вижу ли я тенденцию к уходу от религии. Я сказал, что существует тенденция к уходу не от религии, а от тех верований, которые, похоже, не занимаются ничем другим, кроме переманивания друг у друга верующих. Значит ли это, спросила журналистка, что рано или поздно мы придем к универсальной религии? Напротив, ответил я, мы движемся не к универсальной, а к личной, глубочайшим образом персонализированной религиозности, с помощью которой каждый сможет общаться с богом на своем собственном, личном, интимном языке.

Разумеется, это не означает, что уже не будет никаких общих ритуалов и символов. Ведь есть множество языков, но разве многие из них не объединяет общий алфавит? Так или иначе, разнообразие религий подобно разнообразию языков. Никто не может сказать, что его язык выше других языков: на любом языке человек может прийти к истине, к единой истине, и на любом языке он может заблуждаться и даже лгать. Так же посредством любой религии может он обрести Бога – единого Бога.

Образование не должно ограничиваться и удовлетворяться передачей традиций и знаний, оно должно совершенствовать способность человека находить те уникальные смыслы, которые не задеты распадом универсальных ценностей. Эта способность человека находить смысл, содержащийся в уникальных ситуациях, – совесть. Следовательно, образование должно давать человеку средства для обнаружения смыслов. Вероятно, этого, однако, образование часто вносит свою лепту в экзистенциальный вакуум. Чувство пустоты и бессмысленности у студентов часто усиливается из-за того, как им представляются достижения науки, а именно из-за редукционизма. В сознание студентов внедряются механическая теория человека и релятивистская философия жизни. Редукционистский подход к человеку овеществляет его, т.е. стремится обращаться с человеком, как будто он есть просто вещь. Однако... “люди не объекты, существующие как столы и стулья, они живут, и если они обнаруживают, что их жизнь сводится к простому существованию, подобному существованию столов и стульев, они совершают самоубийства”.

... Ценностям нельзя научить, их нужно проживать. Нельзя также передать смысл. Учитель может дать своим ученикам не смысл, а личный пример собственной преданности делу исследования, истины и науки.

... Разве это не задача великих религиозных и этических вождей – быть посредниками между ценностями и смыслами, с одной стороны, и человеком – с другой? Человек, таким образом, имеет возможность получить из рук гения человечности, будь то Магомет, Моисей или Будда, получить от них то, что он не в каждом случае может обрести сам. Видите ли, в области науки нашего разума может быть достаточно. Что же касается верований и убеждений, то часто мы должны полагаться на других людей, верить тем, кто значительнее нас, и принимать их прозрения. В поисках предельного смысла человек в основном опирается на эмо

238

циональные, а не только на интеллектуальные ресурсы, как мы знаем; иными словами, он должен верить в предельный смысл бытия. Более того, эта вера должна быть опосредована верой в кого-то.

...Тысячи лет назад человечество создало монотеизм. Сегодня нужен следующий шаг. Я бы назвал его монантропизмом. Не вера в единого Бога, а сознание человечества, единства человечества.

...Представление о метасмысле не обязательно теистично. Даже понятие о боге не обязательно должно быть теистичным. Когда мне было около пятнадцати лет, у меня сложилось определение бога, к которому я обращаюсь все более и более в мои преклонные годы. Оно звучит так: бог – партнер в ваших наиболее интимных разговорах с самим собой. Когда вы говорите с собой наиболее искренне и в полном одиночестве, тот, к кому вы обращаетесь, по справедливости может быть назван богом. Такое определение избегает дихотомии атеистического и теистического мировоззрения. Различие между ними появится позже, когда нерелигиозный человек начинает настаивать, что его разговоры с собой – это просто разговоры с собой, а религиозный человек интерпретирует их как реальный диалог с кем-то еще. Я думаю, что больше и прежде чего-либо другого, имеет значение полная искренность и честность. Если Бог действительно существует, он, конечно же, не собирается спорить с нерелигиозными людьми, если они принимают за него собственные самости и дают ему ложные имена.

...Возможность найти в жизни смысл не зависит от пола, от интеллекта, от уровня образования, от того, религиозны мы или нет и если да, то какую веру мы исповедуем. Это, собственно, не должно нас удивлять, поскольку мы придерживаемся мнения, что даже тот, кто на сознательном уровне не религиозен, вполне может быть религиозным бессознательно, пусть даже в том, самом широком понимании религиозности, которое имел в виду, например Эйнштейн. Воспитание должно быть направлено на то, чтобы не только передавать знания, но и оттачивать совесть так, чтобы человеку хватило чуткости расслышать требование, содержащееся в каждой отдельной ситуации.

... В век, когда десять заповедей, по-видимому, уже потеряли для многих свою силу, человек должен быть подготовлен к тому, чтобы воспринять 10 000 заповедей, заключенных в 10000 ситуаций, с которыми его сталкивает жизнь. Тогда не только сама эта жизнь будет казаться ему осмысленной (а осмысленной – значит заполненной делами), но и сам он приобретает иммунитет против конформизма и тоталитаризма – этих двух следствий экзистенциального вакуума.

6. ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ, ЧАСТНЫЙ ИНДИВИД И РЕЛИГИОЗНАЯ ПОТРЕБНОСТЬ

Д. Лукач*

Всякая деятельность человека, всякое восприятие им феноменов разворачивается в системе социальных взаимосвязей и благодаря этому объективно соотнесена прямо или косвенно, с разной степенью опосредованности – с судьбой рода, с развитием человечества. Эта связь с родом уже на самой примитивной ступени характеризуется качественно по-иному, нежели в животном мире, где она чисто объективна, чисто в себе – суща, где невозможно поэтому никакое становление диалектики отдельного и родового сознания. Но эта диалектика вступает в действие, хотя и в зачаточной форме, с началом развития человечества. Правда,

Лукач Д. Своеобразие эстетического. М., 1987. Т. 4. С. 415-458.

239

возникающее при этом сознание по большей части носит характер “ложного сознания”; наш эпиграф: “Они не сознают этого, но они это делают” – относится к преимущественному способу его проявления...

Без комментариев понятно, что для жизни и мышления, для чувств и действий человека повседневности его партикулярность необходимо выступает движущим центром. Сохранение жизни, ее обогащение и т.д. непосредственно не может быть ничем иным, кроме как воздействием частного на окружение, его реакцией на внешние влияния. Однако мы уже неоднократно констатировали, что стремление обыденного человека к оптимальности этого своего самовоспроизведения создает инструментарий, который никак не может быть употребленным адекватно, если сам человек при его употреблении не выходит за пределы своей партикулярности или по меньшей мере не стремится выйти из нее в определенных направлениях. Но это движение есть движение к снятию в тройственном диалектическом смысле, т.е. речь идет не о том, чтобы частное было уничтожено, напротив, оно всегда остается тем жизненным базисом, из которого черпаются, главным образом, силы для его самоопределения, тем последним резервуаром, где накапливается энергия для усиленного стремления как к дальнейшим шагам, так и к высшему уровню развития. Итак, частное никогда не аннулируется; но это ни в коем случае не означает его простого сохранения: его снятие на более высоком уровне общественно человеческих возможностей влечет за собой его содержательные и структурные изменения такого рода, что они приносят качественное различие в изначальный и непосредственный способ его существования.

В этом отношении наука и искусство – при всех своих столь часто затрагиваемых здесь различиях и даже противоположностях – действуют в одном направлении: наряду с этической позицией они являются мощнейшими двигателями подобного качественного преобразования партикулярности, и поэтому они вместе противостоят религии, главные тенденции которой ведут к сохранению частного...

В точных естественных науках личность исследователя также играет неоценимую – как положительную, так и отрицательную – роль. Не понадобится кропотливый анализ, чтобы понять, что здесь решающие интеллектуальные и моральные свойства человека (острота ума, выдержка, могущество и т.д. непредставимы без их укорененности в сфере партикулярности соответствующего человека, но что они, с другой стороны, должны подвергнуться значительным модификациям, чтобы стать пригодным для подобных целей. Любой подлинный ученый должен преодолеть (или по крайней мере уметь отодвинуть в интересах работы) многие из своих частных свойств, чтобы его человеческие особенности не превратились в препятствие для его же собственной научной деятельности. Не менее ясно обстоит дело с антропоморфизирующим отображением в искусстве. Этот вопрос выше часто поднимался нами в разной связи, и мы полагаем, что для его понимания будет совершенно достаточно, если мы укажем на феномен катарсиса, избрав его хотя бы уже потому, что благодаря этому одновременно выявляется также и связь этики с проблемой партикулярности. Потрясение, очищение, им вызываемые, поднимают человека над непосредственно данным частным, показывают ему широту и глубину перспективы, взаимосвязь его узколичной, ограниченной судьбы с сущностью окружающего мира, в котором он действует, а благодаря этому опосредованно – с судьбой всего рода. Чтобы стать

субъектом такого переживания – все равно, путем ли творчества или восприятия, – человек по меньшей мере на длительный срок должен поднять над сферой частного свое живое отношение с подобным “миром”, с эстетическим слепком мира реального. Такие основополагающие для эстетики категории, как особенное и типичное, отчетливо показывают, что сам по себе простой факт эстетического полагания таит в себе выход за рамки чистой партикулярности индивида, хотя одновременно он указывает на то, что здесь еще

240

более отчетливо, нежели в случае с дезантропоморфизирующим отражением, речь идет о внутренне иницируемом снятии частного.

Абсолютно противоположны категориальная структура и направленность действия в религиозном полагании. Здесь трансцендентность не временная преходящая неосуществленность познания, не чувственно исчезающий горизонт человеческого восприятия, а нечто, противопоставленное земному бытию человека в качестве высшего, более достойного и подлинного бытия. Этому – качественно отличному от всех других доступных восприятию его форм – бытию соответствует качественно иное к нему отношение. Вера, которая обычно повсюду в жизни выступает как предварительная (и подлежащая преодолению) ступень методологически надежного рассмотрения любого предмета, здесь преобразуется в собственное и в конечном итоге единственно возможное опосредование отношений между человеком и трансцендентностью. Это опосредование обладает единственным специфическим содержанием, которое лучше всего характеризуется выражением “спасение души”. Для большинства религий – и в первую очередь для христианства как важнейшей для нас формы религии в плане наших преобладающе эстетических интересов – это означает неразрывную связь между конкретно данным бытием каждого верующего (его партикулярностью) и его личной судьбой в потустороннем мире: его стремление к спасению необходимым образом направлено на обретение спасения именно для себя, именно для своей частной личности.

Конечно, любая религиозная жизнь знает святых, которые отдают свою жизнь спасению ближних, но и для них, и на этом высшем уровне невозможно исключить направленность жизненной деятельности на спасение собственной души, ибо без такой заботы фундаментальная религиозная отнесенность индивида не смогла бы ни возникнуть, ни сохраняться. Сила религии, церкви, ее связей, ее воздействия и т.п. первично зависит, однако, от того, насколько глубоко и твердо люди (отдельные частные лица в массе) убеждены в единственности и непреложной гарантированности им именно как индивидуальным, частным людям обещанного спасения в ином мире (а по возможности – и в этом, но всегда с проекцией на трансцендентность) с помощью данного пути, данных средств, от догм до ритуалов. Само собой разумеется, что в мировой религии, в особенности если ее воплощением в обществе становится господствующая церковь, это ядро окружается широкообъемной периферией, включающей в себя человеческую жизнь в целом: этика и искусство, наука и философия на равных правах входят в эту систему. Однако – и этого никогда не следует забывать – они включены в нее лишь как строительные блоки религиозной целокупности, лишь служа конечным спасительным целям религии; в противном случае они, как правило, характеризуются лишь как “блистательные пороки”. Развитому средневековью казалось, что христианская религия действительно смогла овладеть всей человеческой жизнью; наука и философия включались в это отношение, но лишь в той мере, в какой они были готовы функционировать в качестве “*ancillae theologiae*” (служанок теологии), ибо в ней, и только в ней, могло найти решающее понятийное выражение первичное религиозное отношение, путь к спасению, предначертанный для любого отдельного частного человека. Исполненные борьбы вынужденные отступления религий после великого кризиса не были пока еще предметом нашего рассмотрения, хотя мы уже коснулись их в связи с искусством; здесь мы несколько подробнее остановимся на них в общем плане.

Следует констатировать этот основной факт, не вульгаризируя его механическими обобщениями, так как несомненно, что в любой религии в силу потусторонности ее конечной цели важную роль играет борьба с тварным началом в человеке – а что же такое это тварное начало, если не частное бытие человека? (По меньшей мере так это представляется на первый взгляд.) Аскетическое сведение счетов со всякой тварностью первостепенно значимо почти для каждой религии, а в

241

буддизме конституирующим определением цели освобождения, подлинной потусторонности выступает даже полное уничтожение человеческой личности. Но этот экстатический уровень не в состоянии длительное время определять собой религиозную жизнь в целом. Во времена наивысшего кризисного напряжения, которое для религиозного сознания зачастую реализовалось в форме ожидания близящегося конца света или новой мировой эпохи, аскетические воззрения и аскетическая практика, отбрасывающие наряду с частным и все земные цели человечества, захватывали не только отдельных людей, но и широкие массы. Да и в обычные времена подобные течения способны достигать массового воздействия, однако, как правило, святые, ориентированные преимущественно на иной мир, и рядовые верующие резко различаются между собой, и при этом церковная практика прежде всего направлена на религиозное упорядочивание и руководство жизнью последних. Отсюда естественным образом следует, что эти люди ведут обычную повседневную жизнь, действуют в соответствии со своими индивидуальными (частными) целями, однако благодаря церковному руководству выполнение ими религиозных обязанностей удовлетворяет условиям, гарантирующим им спасение души в потустороннем мире.

В наши задачи не может входить даже беглое рассмотрение упомянутого различия, проявляющегося во множестве исторических и религиозных особенностей (касты в Индии, монахи, священнослужители и миряне в католицизме и т.д.). Речь идет лишь о том, чтобы констатировать, что подобное религиозное формирование обыденной жизни не затрагивает решающим образом ее основополагающих структур, как это постоянно делают (в каждом случае по-своему) наука и искусство. Напротив, наисущественнейшие моменты этой структуры приобретают как раз благодаря органическому включению в сферу религии некоторое особое освящение, консервирующую их сущность сублимацию, дальнейшее свое усиление и даже ужесточение. При этом мы имеем в виду элементарную соотнесенность всех предметов и событий с благополучием частного лица. При спонтанности обыденной жизни само собой разумеется, что все обретает направленность на то или иное частное “Я”. Хотя опыт, и в первую очередь трудовой опыт, и научает человека самым настоящим образом принимать во внимание независимые от него закономерности объективной действительности, но сущности обыденной жизни принадлежит та особенность, что даже и полученное таким образом познание снова замыкается на частном “Я”, его счастье, равно как и неудачи в овладении миром, проистекающие из игнорирования его закономерностей, вновь проявляются в ориентированной на субъект форме; человек повседневности слишком часто забывает, что он сам своим трудом навязывает телеологию миру объектов, и считает, что мировой процесс телеологичен сам по себе, а именно таким образом, что его человеческая, партикулярно-личностная умелость образует по меньшей мере точку пересечения телеологических рядов.

Николай Гартман правильно анализирует теоретико-познавательную сторону этой спонтанности обыденной жизни. При этом он исходит из наличествующей и в наши дни формы повседневности и констатирует относительно господствующего в ней мышления следующее: Здесь налицо тенденция спрашивать при любой оказии, “чего ради” это должно было случиться. “Чего ради это со мной приключилось?” или “Чего ради я должен так мучиться?”, “Чего ради он так рано умер?”. При любом событии, которое нас тем или иным образом “касается”, подобные реплики напрашиваются сами собой, даже если при этом они выражают лишь полную беспомощность. Молчаливо предполагается, что все это так или иначе может кончиться добром; ищется смысл, оправдание, как будто мир устроен так, что

все, что происходит, обязательно обладает каким-то смыслом. На более высоком уровне мышления, не выходящем, однако, за пределы обыденной спонтанности, это озна

242

чает мыслительную попытку исключения случайности из объективной действительности: случайность предстает перед человеком повседневности как нечто неправомерно расстраивающее его планы. Однако здесь возможны два разнонаправленных движения. Первое ориентировано на познание причиной необходимости случая, на диалектику случайного и необходимого, впервые познанную и философски разработанную Гегелем, практическим следствием которой может быть лишь утонченная, улучшенная, более гибкая разработка индивидуальных и коллективных планов. Второе движение основывается на общем “мировоззрении” повседневной жизни. Из него, по словам Гартмана, вырастает отвращение обыденного мышления к случайности, ее неприятие. Ее, правда, нельзя отрицать как факт, но она истолковывается как нечто “одновременно предвиденное и желанное”, за которым кроется иное, уже не человеческое предвидение, более высокая, нежели у человека, воля. “Таким образом обходным путем все в мире получает затем свое определение и обретает телеологическую плановость. И если человеку удастся вступить в исполненное прозрений отношение с тем, иным предвидением, то прекращается его беспомощная предоставленность произволу непредвиденного”.

Здесь недвусмысленно ощущается предпосылка для перехода обыденного “мировоззрения” в религиозность. Глубоко укорененная в повседневности сущность этого перехода основывается на уже упоминавшейся нами... непосредственной связи в обыденной жизни теории и практики; этот постоянно и повсеместно господствующий здесь принцип возвращает все и вся к телеологической разновидности соотношения с “Я”, причем в обыденной жизни любое объяснение объективных связей с помощью труда и науки, любое снятие истинных, сущих в себе, субъективных отношений через искусство снова и снова отодвигается в область спонтанной телеологической зависимости от партикулярного объекта. Мы достаточно часто подчеркивали глубокое сродство между обыденной жизнью и жизнью, детерминированной религией; это сродство основано на том, что религия – в противоположность искусству и науке, разрушающим спонтаннотелеологическую соотношенность с частями “Я”, – обладает и должна обладать структурой, сохраняющей, увековечивающей эту тенденцию. Данную взаимосвязь Гартман анализирует верно и многосторонне; он не просто выявляет категориальные связи элементарных фактов обыденной жизни, но в то же время на другом, высшем уровне мировоззренческих проблем показывает, каким образом телеологическое отношение к частому “Я” способствует ложной интерпретации возникающих здесь вопросов.

Гартман вскрывает ложную альтернативу, согласно которой “мир должен быть либо осмысленным, либо абсурдным”; ведь и эта дилемма состоит всего-навсего из телеологической соотношенности внешнего мира с любым частным “Я”, причем абсурдность в негативном плане точно так же группируется вокруг частного человека, как и позитивно оцениваемая осмысленность. По словам Гартмана, объективно существует третье, а именно мир, который не осмыслен и не абсурден, а “бессмысленен”: Это мир, который, взятый в целом, не основан на смысле, но в котором, смотря по обстоятельствам (т.е. в силу слепой необходимости “случая”), пестро переплетается осмысленность и абсурдность. Последняя – это как раз то, что эмпирически доступно, известно нам в границах данности этого мира на каждом шагу. Это пестрое переплетение осмысленности и абсурдности вовсе не нуждается в телеологическом истолковании: оно не несет в себе никакого предписанного направления... Только человек своим перетолкованием преобразует мир, открытый осмыслению, в мир замкнутой осмысленности. Только благодаря этому он отказывает миру в процессе смыслообразования (а именно эту услугу он мог бы ему оказать) и тем самым превращает его в подлинно абсурдный мир”.

Подобный критикуемый Гартманом путь к религиозному рассмотрению открывается как бы сам собой, причем, разумеется, следует иметь в виду, что это

воззрение, образующее – будучи результатом всегда наличествующей, постоянно воспроизводимой, но всегда невыполнимой из-за расхождения с объективной действительностью человеческой потребности – одно из важнейших оснований потребности религиозной, никоим образом не идентифицируется с ней безоговорочно, механически. Разумеется, здесь мы не можем проследить все промежуточные формы; достаточно вспомнить о теодицеях, о самых различных базирующихся на телеологии натурфилософских и философско-исторических системах. Несомненно, они обладают категориальной структурой, подобной той, которая описана Гартманом; однако, хотя многие их идеи заимствованы у религии и со своей стороны вторично влияют на теологию, им нельзя приписать непосредственно религиозного характера. Это объясняется тем, что телеология таких систем не распространяется на отдельного частного человека...

Чтобы та или иная теодицея была признана подлинно религиозной, в том числе и в эмоциональном аспекте, это соотношение должно измениться на обратное: общее телеологическое устройство истории человечества хотя и может и должно принять форму теодицеи, но таковая обязана обладать свойствами, в силу которых любой отдельный партикулярный индивид будет в состоянии воспринимать свою собственную судьбу как ее существенную, неотторжимую составную часть (а не как исчезающий момент, в духе Гегеля), так чтобы эта судьба стала предметом его собственного переживания. Чтобы привести более современный пример, возьмем Бердяева, у которого данная ситуация прослеживается весьма отчетливо. Он пишет о множестве иррациональных, неправомерных и т.д. факторов действительности. “Но великая тайна, – продолжает он, – состоит именно в том, что мы в состоянии увидеть руку Божию в индивидуальной судьбе каждого человека и найти смысл, хотя он и ускользает от любой попытки рационализации. Ни один волос не падает с головы человека без воли Божьей. Это истинно не только в элементарном смысле, но исполнено глубочайшей истинности”.

Здесь описывается наиболее фундаментальный факт религиозной потребности. Но из этого еще не следует, как это сделали мы, для прояснения категориальных связей выдвинув вместе с Гартманом на первый план теоретико-познавательную сторону, что эта сторона и в обыденной жизни непосредственно действует как первопричина. Напротив, первичной следует признать спонтанно охватывающую все жизненные явления элементарную потребность человека воспринимать и постигать свою частную личность как средоточие всех мировых событий. Конечно, и в этом случае речь идет о результате длительного исторического развития, начальные этапы которого, очевидно, никогда не будут исследованы до конца, ибо с первого же взгляда очевидно, что на самых примитивных стадиях столь явно доминирующее теперь чувство собственного “Я” в обыденной жизни людей могло вовсе отсутствовать или наличествовало в зачаточном состоянии. Нужно было преодолеть долгий путь, достичь высокого уровня развития труда (...только в труде и только через него человек начал осознавать подлинное субъектно-объектное отношение), должно было произойти разложение первобытного коммунизма, чтобы человек вступил в обладание своим частным “Я” как интеллектуально-эмоциональным центром жизни. Это развитие протекает параллельно с преобразованием магии в религию.

В свое время... мы ссылались на остроумную гипотезу Фрэзера, согласно которой именно расширение знаний о процессах внешнего мира разрушает иллюзию овладения ими посредством магии и ставит на ее место религию с ее человечески этической установкой на отношение человека с трансцендентностью. Благодаря этому жертва и молитва передвигается в центр развивающейся в этой сфере человеческой деятельности. Становление и углубление религиозной потребности, как мы определили выше, одновременно стимулировалось установлениями и вводились

в систему возникающих и развивающихся религий. В зависимости от общественноисторических условий в классификации религии различаются чрезвычайно

несхожие типы таких структур. Они могли формироваться однозначно и жестко, многозначно и расплывчато, могли резко полемически противостоять всему земному, отбрасывая прочь его, могли являться в широком окружении научных (псевдонаучных) методов и результатов и т.д. Опять-таки здесь невозможно хотя бы бегло наметить все эти типологические возможности, не говоря уже об исследовании исторических причин их возникновения или их социальной обусловленности. Для наших целей достаточно констатировать, что в каждом случае эти функции выполняет устанавливаемая религией “объективность”, занимающая в сфере вечных колебаний центральное место в ее телеологической отнесенности к судьбе любой исповедующей соответствующую религию частной личности. В качестве иллюстрации такого положения вещей можно привести астрологию, играющую заметную роль в ряде восточных религий. Ее категориальную основу составляет убеждение в том, что движение звездного мира управляется законами, позволяющими в любой момент соотнести то или иное положение небесных тел с любым частным индивидом, со всей его судьбой и успехом его отдельных предприятий и т.д. Согласно этим законам существует телеологическая связь между индивидом и созвездием, а исключение случайного из жизни частного человека простирается и на законы космоса.

Тем самым уже обрисовывается универсальность гарантируемого религией удовлетворения религиозной потребности, охватывающей всю совокупность жизненных явлений. Объем, качественные характеристики, тип и т.д. этой универсальности, разумеется, отличаются чрезвычайным исторически обусловленным разнообразием, но принципиально общей во всем этом разнообразии остается живая тенденция телеологической связи универсума с судьбой частного лица. Так, в ответе, который любая религия дает религиозной потребности ее приверженцев, содержится стремление управлять всей внешней и внутренней жизнью людей, поставить их перед “системой мира”, основанной на откровении и посему обязывающей к исполнению долга, берущей на себя решение в религиозном духе всех проблем, возникающих в ходе регулируемой подобным образом жизни, и тем самым пытающейся включить все диктуемые религиозной потребностью частного лица желания в единую всеохватывающую взаимосвязь, призванную гарантировать их исполнение.

Этой объективной – духовной, эмоциональной, организационной и т.д. – универсальности религии и религиозно настроенного человека должна соответствовать субъективно переживаемая универсальность; это значит, что религия все время должна обращаться к целостному человеку. Отсюда следует, как уже упоминалось раньше, что способ восприятия самим человеком своей связи с религией определяет всю шкалу его жизненных проявлений, которая простирается от непосредственно практического участия в обыденной жизни до экстатического ухода в жизнь святых. Великие мировые религии отличаются от сект именно и прежде всего в этом отношении: последние обращены к избранной и поэтому численно ограниченной группе единомышленников, у которых религиозность воплощается в сущности сходном содержании, на принципиально одинаковом уровне и т.д., в то время как первые стремятся к чему-то гораздо более общему и всеобъемлющему, причем они обязываются – различным способом соответственно историческим условиям – удовлетворять религиозные потребности как самого возвышенного, так ж самого мирского характера. Поскольку для нас интерес представляет в первую очередь взаимосвязи религии и искусства, в качестве главного предмета рассмотрения здесь выступают универсальные мировые религии, и прежде всего христианство.

Так как большинство наиболее известных трудов по теории религии создавалось с открытым или тайным апологетическим намерением, то “многомерность веры” как следствие ее универсальности и всеобщности, как писал Малиновский, редко

бывает оценена должным образом. У самого Малиновского эта проблема представлена, однако, лишь как критико-полемический момент этнографического исследования, касающийся религиозных верований первобытных народов. Правда, в одном из примечаний он пытался провести обобщение проблемы до уровня общесоциологического исследования

религиозных феноменов; так, он указывает, что утверждение: “приверженцы римско-католического вероисповедания верят в непогрешимость папы”, – может быть правильным лишь как общий ортодоксальный тезис веры. Однако, добавляет Малиновский, польский крестьянин-католик знает об этом догмате не больше, чем о дифференциальном и интегральном исчислении. Это указывает (правда, чисто негативно) на мощный “нижний” слой религиозной потребности, глубоко уходящий в повседневную жизнь общества...

Мы приведем некоторые факты; само собой разумеется, они исходят от авторов, которые даже отдаленно не могли бы быть заподозрены в том, что они решили своими наблюдениями послужить антирелигиозной пропаганде. Так, Г.С. Коммаджер пишет о тенденции к “обмирщению” религии в Америке: “Типичный протестант двадцатого века унаследовал свою религию, как он унаследовал и свою политику, только несколько более поверхностно, и он был бы совершенно не в состоянии объяснить различия между отдельными исповеданиями. Он случайно обнаруживает себя принадлежащим к определенной церкви и по привычке сохраняет ей верность; каждая новая воскресная служба мало его трогает, но он убежден, что своим участием в богослужении он оказывает благодеяние священнику и приходу”. Еще отчетливее и социально конкретнее выступает эта тенденция у Макса Вебера в его известном и гораздо более раннем исследовании протестантизма, причем интересующие нас описания также касаются сущности религии в современных Соединенных Штатах. Макс Вебер между прочим пересказывает разговор, в котором его собеседник-коммивояжер сообщает ему следующее: “Сэр, что касается меня, то я думаю, что каждый может верить или не верить, как ему больше подходит, но если я вижу фермера или торговца, который вообще не принадлежит ни к какой церкви, то я за него и пятидесяти центов не дам; как я могу поверить, что он мне заплатит, если он ни во что не верит?” В другом случае речь идет о новокрещенном баптисте, причем в его местности существует лишь одна маленькая баптистская община. Макс Вебер замечает: “В результате встречных вопросов выяснилось: прием в местную, все еще строго придерживающуюся религиозных традиций баптистскую общину, который осуществляется лишь после тщательного “испытания” и после кропотливейших, охватывающих и раннее детство расследований “образа жизни”... считается своего рода абсолютной гарантией этических качеств джентльмена, прежде всего деловых, что открывает ему банковские кредиты по всей округе и делает его неограниченно кредитоспособным вне всякой конкуренции...”

То, что составляет собственно содержание веры, постепенно отдалается от повседневной жизни ее приверженцев. Даже те критики, которые полагают, что обнаружили в современности взлет религиозного искусства, вынуждены признать этот очевидный факт... Таково и мнение Вальтера Хайста об отношении Бернаноса к победе Франко в гражданской войне в Испании: “То, что христианство не выступило как мир, противоположный бесчеловечности, а вместе с остальной, нехристианской половиной человечества было готово в нее погрузиться, лишило его иллюзий, так что он почувствовал себя не в состоянии вести в дальнейшем свою прежнюю жизнь”. Поэтому вполне понятно и далеко не случайно то, что уже во второй половине XIX в. один за другим выступают значительные писатели, изображающие полную духовную и человеческую неукорененность откровений христовых в нашем времени. Этот ряд открывается легендой о великом инквизиторе в романе Достоевского “Братья Карамазовы”. Чтобы предупредить возражение, что Достоевский имел при этом в виду один лишь католицизм, сошлемся на

246

его описание жизни и смерти старца Зосимы в том же романе: это жизнь святого, доходящая до вершин доброты и мудрости земного мира, но после его смерти не происходит чуда, знамения, подтверждающего святость, и все в целом завершается скандалом более чем земного свойства...

Упомянем еще лишь один особенно характерный тип: влияние на обыденную жизнь еще сохранившихся в религии магических пережитков. Хотя в основном религии серьезно стремятся к их преодолению, не столь уж часты случаи, когда это действительно происходит.

И это не случайность, потому что к любому точно зафиксированному и предписанному ритуалу почти насильственно присовокупляются магические представления: его содержание, его внутреннее религиозное значение блекнут в сравнении с верой в то, что выговаривание определенных слов в определенной ситуации, последовательность определенных жестов или телодвижений и т.д. оказывают прямое воздействие на трансцендентные силы уже самим фактом наличия соответствующих свойств. Доверие к подобным ритуалам, часто фанатически слепое, при известных обстоятельствах может стать решающим средством, позволяющим человеку ощутить свою сопричастность к религии и посредничеству и непоколебимо уверовать в то, что только благодаря этому посредничеству трансцендентные силы помогут достижению его частных целей в ином (и в этом) мире. Русский церковный раскол XVII в. был вызван не догматическими противоречиями, а ритуальными литургическими нововведениями: это, пожалуй, наиболее отчетливо может проиллюстрировать сказанное.

Однако видеть единственный источник религиозной потребности во влиянии на жизнь подобных магических пережитков, в обусловленности хода вещей в этом или потустороннем мире определенным типом человеческого поведения столь же ошибочно, как и недооценивать значение этих пережитков в их становлении и сохранении. Это тем более справедливо, что в конкретном религиозном поведении, с одной стороны, границы по большей части размыты, а с другой – никакая религиозность, как бы ни была она очищена от следов магии, не может сохраниться при отказе от телеологического определения частной человеческой судьбы. Говоря о кальвинизме, Макс Вебер дает интересную характеристику этой наиболее последовательной попытки полного искоренения из религии магических элементов. По Кальвину, не существует вообще никаких средств привлечь милость божью к тому, кому в ней отказано; не может быть и никаких внешних знаков избранности или отвержения. Но у последователей *“certitudo salutis”* (уверенность в спасении *лат.*), узнаваемость избранности играет тем не менее очень важную роль. С одной стороны, она выступает как долг, обязанность считать себя избранным, рассматривая любое сомнение как дьявольское искушение, с другой – неустанная профессиональная деятельность выделяется в качестве средства достижения подобной уверенности, а успехи в осуществлении такого образа жизни расцениваются, следовательно, как знаки избранности. “И в противоположность изначальному учению Кальвина он (позднейший пуританин) знал, почему Бог предпринимает то или иное. Освящение жизни таким образом могло принять характер почти делового предприятия”. Мы видим, что категориальная структура телеологического центрирования причинных процессов объективной действительности на судьбе частного лица сохранялась в неизменности и после решительного отказа от всех магических предрассудков, но, правда, сохранялась в постоянно изменяющейся форме. Макс Вебер дает психологически верное резюме социальной и духовной мотивации подобной религиозной теодицеи: “Счастливый редко довольствуется фактом наличия своего счастья. У него всегда есть потребность в праве на это счастье. Он хочет быть убежденным, что он его “заслужил”, прежде всего заслужил в сравнении с другими. И еще он хочет тем самым иметь право верить в то, что с другим, менее

247

счастливым, не сумевшим обрести такого же счастья, равным образом случилось лишь то, что ему предназначалось. Счастье хочет легитимизироваться”.

Если страдание предстает как указующий перст бога, как ниспосланное свыше испытание, даже как знак избранности, то частная судьба тем самым включается в великую космическую связь, претендующую на то, чтобы быть более сущей, чем земное бытие, объективно более истинной, нежели данная объективная истина, и именно благодаря этому включать частную жизнь партикулярного индивида во всеобъемлющий план спасения. Стоит вспомнить книгу Иова, чтобы убедиться, что это стремление видеть мир как теодицею страдания глубоко укорено в душах людей. Но подобное влияние было бы невозможно, если бы возникающие при этом эмоции не оказывались в состоянии пробуждать в человеке глубокие и весомые

явления морального порядка, что, однако, никоим образом не снимает их объективной необоснованности; речь идет лишь о сложной, неравномерно и противоречиво развивающейся истории типов морального поведения человека. Здесь мы также вынуждены привлекать к рассмотрению лишь те стороны обширного комплекса проблем, которые непосредственно связаны с нашей гораздо более узкой постановкой вопроса, а именно отношение возникающих таким путем моральных эмоций, решений, действий и т.д. к частной сфере того или иного лица. История религий показывает, что ведущей является тенденция к сохранению партикулярности; так, хотя великие жертвы, героические усилия и даже самопожертвование и ведут к теодицее страдания, но ее конечной целью всегда является спасение души человека, сохранение на более высоком уровне его партикулярности, хотя путем к этому и будет умерщвление тварного начала и связанные с ним глубокие внутренние переживания, предмет которых – соизбавление, спасение других.

Эта фиксация на частном соотносена с полярной привязанностью к конечному избавлению в ином мире. Эта ориентация на потусторонность снижает земную жизнь до уровня простого подготовительного этапа, испытательного “полигона”, причем те жизненные коллизии и силы, которые в этой жизни выводят людей за пределы их партикулярности, рассматриваются как не обладающие самостоятельной ценностью, хотя они, разумеется, нередко наличествуют и подчас даже достигают высокого уровня развития. Но если эти “промежуточные слои”, развиваясь, обретают самостоятельную жизнь, то неизбежным становится их конфликт с трансцендентной конечной целью. Выше мы лишь бегло и предварительно отождествили тварное и частное. Соединенность частного с посюсторонним, одновременно непосредственная и конечная, сохраняется, но тварность в религиозном смысле охватывает и те формы человеческой деятельности, которые требуют преодоления чистой партикулярности собственными силами человека и осуществляют его. Будучи безусловно подчиненными религиозному поведению, эти силы проявляются как простые выражения тварности; но, претендуя на самостоятельную значимость, они как превознесение тварного начала, решительно отвергаются. Такое противопоставление по необходимости всегда наличествует в любой религиозно организованной жизни, колеблясь – сообразно социальным условиям – между латентностью и открытым столкновением. Это со всей очевидностью обнаруживается при рассмотрении экстремистских религиозных течений, в которых, по сути дела, решающую роль играет преобразование земной жизни, начиная от альбигойцев, гуситов и Томаса Мюнцера до зарождения революционного пуританства. Здесь забота о потустороннем просветлении частного человека как бы временно оттесняется на второй план, и освобожденные тем самым этические силы стремятся к выходу за пределы партикулярного. Не зря при этом чаще всего речь идет о еретических направлениях в рамках религиозности. Социальный консерватизм обладает глубоким внутренним родством с религиозной трансцендентностью: в свете ее конечной цели религиозная защита существующего как такового выступает именно

248

в качестве чисто земной промежуточной стадии самой по себе, в то время как революционное преобразование общественного бытия вольно или невольно должно вступить в состязание с трансцендентностью, добиваясь наибольшего влияния.

Повседневность никоим образом не означает простых подмостков для непосредственно-практической деятельности; это одновременно и сцена, на которой разыгрываются великие драмы человеческой жизни. Достаточно вспомнить о феномене смерти, не только собственной, но и о смерти близких людей. Здесь перед лицом неизбежного уничтожения именно партикулярности человека решающие определения религиозной жизни не могут не предстать во всей своей отчетливости. При этом наиболее существен фундамент религиозной потребности в обыденной жизни, желание, чтобы функционирующая абсолютно независимо от человеческого сознания причинная связь событий получила телеологическое освещение, соответствующее самым элементарным и подлинным жизненным потребностям любого частного индивида. В такой ситуации молитва приобретает отчетливую форму магического

определения, хотя и с тем мировоззренчески существенным различием, что магия – весьма наивным и примитивным способом – пытается непосредственно воздействовать на “силы”, по ее представлениям независимые от человека, т.е. желает подчинить их таким же образом, как человек в обычном трудовом процессе воздействует на окружающую его природу, в то время как религиозная молитва обращена к божественному милосердию в надежде добиться совершения чуда, т.е. отмены в данном особом случае нормального функционирования законов природы, которые, как правило, религией признаются.

Таким образом, то структурное совпадение, которое мы рассматривали как основополагающее, здесь предстает в крайне заостренном виде. Например, Понтоппидан в своем романе “Обетованная земля” показывает глубоко верующего священника Эмануэля, который из слепого доверия к богу долго не позволял лечить своего больного любимого сына, но, когда смертельный исход очевиден, он раздражается отчаянным зовом: “Бог! ...О, Бог мой!.. Где ты?” Подобную же ситуацию, хотя и с противоположным знаком, с позиции убежденного атеиста, изображает Йене Петер Якобсон. Причем ее категориальная структура отнюдь не меняется от того, что преклонение перед творящим чудеса всемогуществом бога у фанатичного атеиста Нильса Люне содержит и кощунственный оттенок, что и в отчаянном крушении мировоззрения всей своей жизни он высказывает ненависть к богу, “который держит царство земное в страхе карами и испытаниями... который, когда желает, чтобы всякая тварь трепетала перед ним... который, когда ему заблагорассудится, топчет самое родное тебе существо, мучит и обращает в прах”; здесь потерпевший поражение в жизни атеист надеется, подобно верующему христианину, что трансцендентная сила может, вняв его молитве, изменить нормальное причинное течение событий в согласии с его желанием, которое возникает у него именно как у частного лица и из его частных жизненных обстоятельств.

Смерть как экстремальная ситуация человеческой жизни тем самым весьма способствует выявлению ее подлинных определений в их реальной взаимосвязи. При этом выясняется, что отношение смерти к религиозной потребности по своей подлинной сути выступает как проблема жизни, человеческого образа жизни, даже если, по вполне понятным причинам, ее подлинные связи и опосредования в большинстве случаев не выступают открыто. Среди великих писателей нового времени прежде всего и наиболее страстно интересовался этой проблемой Лев Толстой. На относительно раннем этапе своего творческого развития, когда вопросы религиозного мировоззрения представляли перед ним еще менее проблематичными, нежели позднее, когда его чудесный дар наблюдения еще ничем не сковывался, он касается этой проблемы в письме по поводу своего рассказа “Три смерти”: “Напрасно вы смотрите на нее с христианской точки зрения. Моя мысль была: три

249

существа умерли – барыня, мужик и дерево. – Барыня жалка и гадка, потому что лгала всю жизнь и лжет перед смертью. Христианство, как она его понимает, не решает для нее вопроса жизни и смерти. Зачем умирать, когда хочется жить? В обещания будущие христианства она верит воображением и умом, а все существо ее становится на дыбы, и другого успокоения (кроме ложно-христианского) нету, – а место занято. – Она гадка и жалка. Мужик умирает спокойно, именно потому что он не христианин. Его религия другая, хотя он по обычаю и исполнял христианские обряды; его религия – природа, с которой он жил. Он сам рубил деревья, сеял рожь и косил ее, убивал баранов, и рожались у него бараны, и дети рожались, и старики умирали, и он знает твердо этот закон, от которого он никогда не отворачивался, как барыня, а прямо, просто смотрел ему в глаза. *Une brute*, вы говорите, да чем же дурно *une brute* (животное)? *Une brute* есть счастье и красота, гармония со всем миром, а не такой разлад, как у барыни. Дерево умирает спокойно, честно и красиво. Красиво, – потому что не лжет, не ломается, не боится, не жалеет”.

Полемический акцент против христианства здесь не случаен и не второстепенен. Толстой рисует внешнюю религиозность крестьян, которая, по всей вероятности, обладает преимущественно свойствами магизма и внутренне мало общего имеет с христианством как

религией. С другой стороны, барыня – христианка, но такая, у которой религиозная принадлежность неглубока, так что для нее не существует той патетической возвышенности молитв, которой мы только что коснулись. Тем важнее для Толстого то, что сама она прожила бесполезную, бессмысленную жизнь, в то время как жизнь крестьянина в пределах данных ему обстоятельств прошла осмысленно, в гармонии с его человеческим, общественным и природным окружением. Здесь писатель умышленно раскрывает глубокое соответствие между образом жизни и смертью. Поэтому субъективный аспект смерти как завершения всякой жизни точно соответствует характеру образа жизни каждого персонажа: со смыслом прожитая жизнь завершается спокойно воспринимаемой смертью, бессмысленная – мучительной и безнадежной борьбой с бессмыслицей конца...

Перед нами со все возрастающей ясностью предстает связь индивидуального образа жизни, осмысленности личностного бытия с определенным состоянием общества, со способом осуществления в нем личной активности людей. Сама по себе эта констатация – почти общее место, но им настолько систематически пренебрегают при рассмотрении именно такого рода проблем, что представляется необходимым по меньшей мере вкратце коснуться имеющихся здесь совокупностей фактов. Очевидно, что гармоническая завершенность, посюстороннее совершенство в жизни индивида возможно только на основе согласования его деятельности вызывающих ее или вызванных ею эмоций и мыслей – с его жизненным окружением, само собой разумеется, что это согласование всегда лишь относительно, оно может осуществляться и в форме борьбы с конкретным состоянием общества, причем даже поражение частной личности в такой борьбе может вызвать к жизни ту гармонию, о которой здесь говорится. Вспомним хотя бы тот длинный ряд, который идет от Сократа до последних писем жертв фашизма. Именно здесь становится очевидным, что в такой исполненной смысла и осмысленно закончившейся жизни действуют силы, которые выводят соответствующего человека – более или менее сознательно, с большей или меньшей степенью решимости – за пределы партикулярности его непосредственно данного бытия. Однако и здесь мы не можем даже бегло охарактеризовать эту проблему во всем ее экстенсивном богатстве, вследствие универсальности общественной жизни, бесконечного многообразия как ее исторических вариаций, так и возможных субъективных – религиозных и антирелигиозных – реакций на этот конкретный общий комплекс, реакций, при всей своей общественно-исторической, классовой типичности индивидуально весьма различных даже в пределах одного и того же социального слоя в одно и то же время.

250

В соответствии с нашей постановкой вопроса укажем лишь на несколько типичных случаев, когда земное самозавершение индивидуальной жизни – имманентная ей тенденция – ведет к попытке пресечения религиозной потребности посредством этически посюстороннего отношения к решающим вопросам бытия. Мы уже говорили о подобном отношении к смерти крестьян в связи с наблюдениями Толстого. Само собой разумеется, у пролетариата антирелигиозное решение жизненных проблем формируется совершенно по-иному. По поводу отношения к теодицее страдания Макс Вебер упоминает опрос 1906 г., когда значительное число рабочих обосновали свое неверие по большей части “несправедливостью посюстороннего миропорядка” и лишь меньшинство – аргументами из области естествознания; вот как комментирует Вебер точку зрения большинства: “...Вероятно, в значительной степени потому, что они верили в революционное достижение равенства в пределах этого мира”. Не детализируя здесь проблему внутренней тенденции к конвертированию революционных настроений и безрелигиозности пролетариата, следует все же заметить, что здесь речь идет о типичном столкновении посюстороннего и потустороннего решения основных жизненных вопросов, и в целом скорее практическая революционная позиция определяет религиозную” нежели наоборот. Во всяком случае, допустимо обобщенное предположение, что растущему влиянию реформизма в рабочем движении обычно соответствует рост влияния религиозных воззрений.

Тем самым становление или отмирание религиозной потребности предстает прежде всего как проблема жизненной практики. Бесспорно, интенсивность теоретического овладения феноменами – важнейший фактор, но у большинства людей тем не менее выбор между земным и потусторонним миром зависит от того, в какой мере удастся им удовлетворить свои глубокие жизненные потребности на этом свете или же по меньшей мере вести борьбу за их удовлетворение в будущем, борьбу, сообщающую внутреннему смыслу их собственной жизни. С этой точки зрения представляют несомненный интерес некоторые исторические констатации Макса Вебера. Вот что он пишет о древнем воинском сословии: “Образ жизни воина лишен избирательного сродства как с идеей благого провидения, так и с идеей о систематических этических требованиях надмирного бога. Такие понятия, как “грех”, “искупление”, “религиозное смирение”, не только далеко отстоят от чувства собственного достоинства всех политически господствующих сословий, и в первую очередь военной знати, но и прямо уязвляют его. Принять религиозность, оперирующую подобными построениями, и склониться перед пророками или священниками показалось бы недостойным и бесчестным участнику героических сражений или знатному римлянину еще эпохи Тацита, равно как и конфуцианскому мандарину. Повседневное дело воина – внутренне противостоять смерти и иррациональности человеческой судьбы...”. Мы видим, что Вебер и китайских мандаринов включает в этот ряд, относительно которого утверждает “абсолютное отсутствие какой бы то ни было “потребности в искуплении” и вообще всех выходящих за пределы земного бытия обоснований этики, вытесненных сословно-бюрократическим, конвенциональным учением об искусстве, в содержательном отношении чисто оппортунистически-утилитарным, но эстетически представительным”.

Здесь в первую очередь интересно то, что именно успешная общественная деятельность высвобождает и развивает в человеке силы, которые направлены на достижение посюсторонних целей, воспринимают эти последние именно как достижимые в земной жизни и поэтому уводят от мыслей о ином мире (достаточно указать на потусторонний мир у Гомера в сравнении с земной жизнью). Конечно, здесь выступает вся важность познания – возникающие таким образом идеологии, слабо подкрепленные в теоретическом отношении, могут снова и снова включаться в религиозные системы; Вебер показывает, как это произошло, например, с

251

мусульманскими воинами, со средневековыми крестоносцами, он не упускает случая указать на то, что при этом важную роль сыграли материальные интересы.

Здесь снова налицо различие между мировой религией и сектой. Любая религиозная община должна провозгласить, какое социальное положение она считает гармонирующим с верой, а какое противоречащим. Даже когда религиозные заповеди кажутся направленными на чисто личностное поведение, невозможно пройти мимо этого вопроса, ибо каждая заповедь или запрет имплицитно для своего применения в человеческой практике некоторое социальное положение. Как правило, секты подходят к подобным вопросам уравнилельно: обычно их религиозная потребность относительно гомогенна, а предписываемое им поведение относительно. Поэтому в обществе, где они функционируют, они почти всегда держатся обособленно от целого, от центральных движущих сил. Решающее отличие их от мировых религий состоит в том, что последние исходят из определенного общества как оно есть и в соответствии со своей универсальной концепцией сферы воздействия ориентированы на самые широко расходящиеся различия религиозных потребностей. Выше мы могли видеть, как религии достигали успеха с помощью подобных концепций и их осуществления, как им удавалось даже вводить течения, внутренняя изначальная диалектика которых очевидно далека от любой религии, в русло собственно религиозное.

Итак, если здесь объективно наличествующие и действующие общественные отношения исходно высвобождают активность, то они делают это лишь в самых редких случаях полностью непосредственно и поэтому не выступают в качестве единственно действенного мотива. Именно здесь укрепляется власть идеологии, которая исходя из действительности

придает ей интерпретацию в духе религиозных догм. Эта сила воздействия религиозной идеологии простирается далеко и длится долго, однако у нее есть столь же четко очерченные границы. С одной стороны, она должна ради конкретного влияния на людей в значительной степени совпадать с фактами общественной жизни. Рассматривая великие религиозные кризисы реформации и контрреформации, мы убедились, что даже реставрационное движение должно было исходить из новых фактов, из радикальных изменений общественной формации, чтобы достичь эффективности в рамках новых форм социального бытия. Внутреннее сопротивление, которое обычно служит камнем преткновения для такого реставрационного возрождения старого, можно изучать по полемике Паскаля против иезуитов. С другой стороны, любое конкретное состояние науки, познания объективной действительности является реальной идеологической школой, которую религиозная интерпретация фактов и построение религиозной картины мира не могут полностью отвергнуть без риска утратить свое влияние на важные для них слои населения.

Итак, хотя религиозная потребность в своей первоначальной форме представляет собой нечто индивидуальное – поиски частным человеком избавления, спасения, которых данная и неснимаемая как таковая действительность в данных конкретных объективных и субъективных обстоятельствах в иной форме ему предложить не может, – но способ ее формирования, раскрытия или отмирания в весьма существенной степени обусловлен уже отмеченными общественным и мировоззренческим развитием. Конечно, человек исходя из религиозной потребности может решительно отвергнуть как общественную формацию своего времени, так и ее научные достижения и придать этому отрицанию религиозную окраску, включая отвергнутое в религиозную систематику в качестве дьявольского воздействия. Но возможности такого последовательного радикализма ограничены, так как в неограниченном виде они существуют только для частного индивида, который – правда, лишь с абстрактной точки зрения – может позволить себе быть экстравагантным одиночкой в глазах общества, в котором он живет. Религия, а в

252

определенных пределах и религиозная секта, всегда обращена в конечном итоге к частному индивиду, но так как ее призыв принципиально направлен на множество, на возможно большее число потенциальных приверженцев, то под угрозой гибели она вынуждена идеологически учитывать в известной степени усредненную позицию массы. Следствием этого фундаментального положения вещей является то, что в этой области на протяжении последних столетий религиозное мировоззрение вынуждено постоянно отступать, однако оно отступает в борьбе, никоим образом не лишенной удачных контратак. С точки зрения исторической перспективы уступки, на которые религии вынужденно идут перед лицом научного познания, неизбежны, и рафинированно изощренные мировоззренческие “уточнения” – от “двойственной истины” средневековья до неопозитивизма наших дней, позицией которого мы еще займемся, – не могут решающим образом изменить основную линию. Если вспомнить времена Фомы Аквинского и сравнить их с подъемом познания действительности, начавшимся в XVI в. и его последствиями для религиозной картины мира, то можно увидеть здесь качественное различие. В данном контексте неуместно вдаваться в детали. В области науки коперниканская астрономия, теория развития жизни и т.д. вынудили религии уступить им некоторые из территорий, всегда считавшихся неоспоримой их собственностью; но и философское разъяснение соотношения причинности и телеологии, концепция закономерностей и т.д. действуют в том же направлении. Религиозные представления, бывшие некогда значимыми опорными пунктами религиозной концепции мира, сегодня с шокирующим проворством выводятся из игры.

В центре таких поколебленных представлений стоит представление об откровении, тот элемент религиозной картины мира, на котором она по самой сути своей держится. Откровение – это фундамент каждой религии, которая функционирует как общественная сила, не желая оставаться частной верой частного индивида. В этом отношении не существует принципиальных различий между мировой религией и сектой; коль скоро

откровение, полученное одним человеком, способствует вере другого, то этим описывается вся его проблематика. Ибо откровение – это вообще единственная гарантия действительности религиозных представлений и конкретных свойств утверждаемой таким образом трансцендентности. Все интеллектуальные возможности обоснования его существования, предоставляемые идеалистически или теологически ориентированными философиями (так называемые доказательства бытия божия), по своей сути лишь дополнения, идеологическая опора для тех, кто так или иначе верует в откровение, не говоря уже о том, что, например, онтологическое доказательство божьего бытия (если допустить, что оно обладает доказательной силой) может подтвердить лишь существование абстрактного бога вообще, но не конкретного бога определенной религии. Для этого последнего откровение – единственная возможная гарантия его существования, и прежде всего, конкретно данного бытия той трансцендентности, на конкретном существовании которой основана религиозная вера. В ходе общего организованного отступления религиозного мировоззрения были сделаны попытки смягчить уникальную парадоксальность откровения в ряду человеческих реакций различного рода – от интеллектуального созерцания до выявления сути – как промежуточных форм, как переходных стадий между обычным познанием и откровением. (Олдос Хаксли пытается включить в это “промежуточное царство” даже действие определенных препаратов, якобы “научно” соединяющее видения и откровения с нормальной жизнью людей). Эти тенденции к наведению мостов лишены, однако, какого бы то ни было реального основания. Здесь неуместно подвергать интуитивистские теории подробной критике, удовлетворимся лишь двумя замечаниями. Во-первых, всякая научная философская интуиция связана с посюсторонностью, во всяком случае она может быть – лучше, чем любой другой метод мышления, – истолкована таким

253

образом, как если бы она полнее всего вскрывала эту ее сущность; но она не соотносится с трансцендентностью в собственно конкретном религиозном смысле. Во-вторых, интуиция предусматривает верифицируемость результатов. Хотя многократно возникала тенденция видеть в интуиции более высокий уровень познания (Шеллинг, Бергсон), нежели возможный в “дискурсивном мышлении”, но сами эти исследователи пытались органически вводить результаты в общие рамки человеческого познания, соединять их с ним в единую непротиворечивую систему. Подлинно критическая точка зрения не станет отрицать мыслительно-психологический аспект интуиции, но установит, что критерии истинности интуитивно или неинтуитивно полученных знаний о действительности должны быть абсолютно равнозначны. Учение об интуиции тем самым никак не в состоянии навести мост между научным познанием этого мира и откровением о мире ином.

Пока религиозное отношение действительно владело человеческой концепцией мира, в наличии такого опосредования не было потребности. В Первом Послании к коринфянам апостол Павел еще с гордостью говорит о том, что откровение сына божия (“Христа распятого”) “для иудеев соблазн, а для эллинов безумие”. Непокколебимая уверенность в откровении теряет в эпоху средневековья даже этот вынужденно полемический акцент; очевидно его истинность кажется настолько само собой разумеющейся, что философия делает его содержание исходным пунктом любой систематизации и таким образом увеличивает его парадоксальную заостренность. Но не следует смешивать такого рода сотрудничество опосредований с тем современным его вариантом, о котором уже говорилось; это его резкая противоположность.

В средние века считалось, что можно исходить из абсолютной данности откровения и таким образом строить – сверху вниз – систему определений, чтобы она, упорядочивая и направляя, проникала в практическую обыденную жизнь частных лиц и конкретизировала изначальную соотнесенность откровения с партикулярностью с учетом всех данностей этой сферы. Современные стремления к опосредованию, напротив, направлены снизу вверх; прочной базой для них являются человеческие душевные феномены, опосредования призваны снимать или по меньшей мере смягчать возникшую благодаря потрясениям

сомнительность ставшего проблематичным откровения. Следовательно, острота проблематики откровения зависит от уровня развития человеческого познания. Пока оно создает картину мира, кажущуюся в общих чертах совпадающей с содержанием откровения, с одной стороны, возможно превращение веры в некий органон, стоящий выше научного познания, которое тем самым предстает предназначенным для того, чтобы дополнять создаваемую им картину мира религиозной трансцендентностью, заполнять лакуны, доводить до совершенства и т.д. С другой стороны, кажется, что из сравнения научного познания и конкретной содержательности откровения не вырастают проблемы, которая не была бы изначально несовместимой с познанием. Поэтому учение Коперника, а позднее теория эволюции пробили глубокую брешь в этом созданном средневековом единстве.

Основной момент, в полной мере выявляющий неразрешимость проблематики веры и откровения, – это ее крайне субъективный основополагающий характер; однако вместе с тем именно на этой основе должна осуществляться передача объективной истины и отображение действительности. Во всяком случае, в любом человеческом акте восприятия и мысленного воспроизведения действительности путь ведет через субъект, и решающая проблема объективности в любой области состоит в том, чтобы при постижении предмета субъектов (а с непосредственной точки зрения иного пути не существует) определить критерии объективности постигаемого таким образом объекта. Эти проблемы могут рассматриваться как вполне выясненные и в науке, и в искусстве. Для откровения, с одной стороны,

254

субъект – это абсолютно конечная инстанция, так как к истинному содержанию откровения относится также и то, кто был им удостоен; с другой стороны, возвещаемое им должно быть истиной в последней инстанции, безапелляционной, окончательной, не требующей и не терпящей никаких исправлений. Возникающее благодаря этому напряжение играет значительную роль в истории религий именно в те времена, когда еще не могло быть высказано никакое принципиальное сомнение относительно откровения. Ибо почти всегда принимается, что весть из иного мира как таковая может исходить и от духа истины, и от духа лжи, лица, несущие откровение, могут быть и порождением сатаны, т.е. искушением для верующих.

Это создает необходимость определения критериев и в имманентной области религии; в данном случае безразлично, какими свойствами они обладают и как используются, передоверяются ли они определенным инстанциям, основываются ли на традициях и т.д.; важно лишь, что конкретный критерий может быть инстанцией, выносящей решение лишь в пределах соответствующей религии и может быть найден лишь в рамках соответствующей церкви. Это чревато конфликтами (по меньшей мере пока культурная сфера безгранично подчиняется религии), поскольку возникает борьба между ортодоксальностью и ересью и каждый победитель в этой борьбе получает право определять, что может считаться подлинным откровением. Положение осложняется, когда эти области приходят в соприкосновение и ни в одной из претендующих на универсальность религий не удается завоевать решающее превосходство, т.е. искоренить другую религию, как это удавалось (на поверхности средневековой жизни) католической церкви по отношению к еретикам (западная и восточная церковь, христианство и ислам). Так это было, когда кризисная эпоха реформации и религиозных войн в силу политической необходимости завершилась параллельным существованием различных христианских вероисповеданий.

Так как для нас в этом комплексе проблем имеет значение только противоречивость откровения, мы можем удовлетвориться замечанием, что уже задолго до кризиса мыслящие люди задавались вопросом, не влечет ли за собой множество различных религий, возникающая отсюда борьба уничтожения религии вообще. От Николая Кузанского до Эразма Роттердамского снова и снова появляются попытки решения, теоретическое содержание которых по большей части концентрируется на том, что глубочайшая суть различных религий в конечном счете одинакова, что расхождения ограничиваются вторичными моментами. Но следствием проведения такой мысли необходимо становится

оскудение и ослабление идеи откровения. Так, Николай Кузанский в своих религиозных беседах следующим образом объясняет логос: за различными богами скрывает одно и то же божество, и каждый, кто говорит о богах, подразумевает эту первооснову, которую все молчаливо почитают в своих богах. Признание этого положения должно прекратить спор религий, хотя различие церемоний может сохраняться, дабы отдать должное человеческой слабости. Ясно, что тем самым изначальная религиозная вера переходит в религиозную философию и божество Николая Кузанского – это, собственно говоря, плотиновское Единое, лишенная образа внеличностная трансцендентность вообще, в то время как религиозная вера и религиозное откровение соединяются с людьми именно благодаря тому, что частный индивид считает конкретно данное бытие определенного и конкретного бога гарантией определенности своей судьбы. Если конкретность бога откровения бледнеет и становится неуловимой, то в отдельном человеке перестает действовать религиозное отношение к трансцендентности. По этому поводу Карл Барт остроумно заметил: “Бог Шлейермахера не может помиловать. Бог Авраама, Исаака и Иакова может – и делает это”. Именно благодаря раскрытию такого рода эмоций и аффектов в людях возникает и воспроизводится религиозное отношение.

255

Служащие религии мировоззренческие представления могут поддержать это отношение, отказ от них может его поколебать, но заменить его не могут ни при каких обстоятельствах. Идеологи Просвещения уже, начиная с Локка, отдавали себе отчет в том, что каждая церковь правоверна для себя, еретична для всех других, и полагали, что нет на земле судьи, который бы мог вынести по этому вопросу общепринятое решение. Для таких интеллектуально глубоких поборников единой, построенной на откровении религии, как, например, Николай Кузанский, также характерно то, что они инстинктивно берут за основу исключительно собственное откровение и намереваются доброжелательно “исправить заблуждения и недопонимания” других религий исходя из него. Для религии мышление все еще остается в средневековом положении служанки. Мышление со своей стороны может углубить кризис, возникший в результате общественно-исторического развития, может облегчить путем мыслительных компромиссов нахождение иллюзорных, наводящих мосты решений, но никак не может вызвать к жизни религиозный кризис. Реальным фундаментом любой религии остается вера ее приверженцев в ее специфически конкретное откровение.

Итак, с точки зрения религиозного откровения параллельное существование религий всегда способствует их ослаблению. С точки зрения социального гуманизма возникающая таким путем терпимость несомненно ослабляет ее интенсивность. Уже молодой Гегель ясно понял эту тенденцию. Он писал по поводу конфессиональных разногласий и попыток объединения в религии: “Партия существует тогда, когда внутри ее происходит дифференциация. Протестантизм, различные направления которого должны теперь слиться в попытках объединения, сам доказывает, что он уже больше партией не является. Ибо именно в распаде внутренняя дифференциация конституируется как реальность. В момент появления протестантизма прекратились все расколы внутри католицизма. Теперь все время доказывают истину христианской религии, неизвестно только для кого: ведь мы не имеем дело с турками”. И чем интенсивнее вера в специфические свойства откровения у членов определенной общины, тем затруднительнее объединение; чем равнодушнее они к этому относятся, тем оно легче. То, что для современного общественного мнения идеи такого объединения в известной степени носят в воздухе, очевидно, происходит в первую очередь по политическим причинам; но то, что они вообще становятся предметом дискуссии, – это симптом описанного нами ослабления откровения, а именно как его конкретного содержания, так и непосредственной замкнутости его формы, делающей его откровением бога.

Тем самым вера в откровение (что касается самого фактического ее положения) все сильнее развивается в направлении простой субъективности, субъективного суждения; конечно, при этом существует противоречивая, парадоксальная возможность того, что в

решающей кризисной точке, затрагивающей жизненные интересы партикулярно-человеческой сферы, эта вера вновь выступит с повышенной интенсивностью. При всем этом общей главенствующей тенденцией является все возрастающая самостоятельность религиозно конституируемой субъективности, ее самообоснованность, ее все более слабая привязанность к традиционному содержанию откровения. Вследствие этого такая субъективность во все возрастающей мере – сознательно, полусознательно или бессознательно – претендует на то, чтобы стать единственным, единственно творческим источником религиозной жизни...

...Не касаясь всей многосторонности, экстенсивности и широты этой проблемы, проиллюстрируем это само растворение откровения в современном мышлении всего лишь несколькими примечательными высказываниями. Так, Эмиль Брукнер, считающий, что различные антирелигиозные теории сейчас уже пересекли высшую точку своего развития, утверждает, что все больше людей исповедует теперь религиозные убеждения. Но их ответы на вопрос, что же они понимают под

256

религией, “звучат не только в высшей степени по-разному, но и удивительно неопределенно”. Если они при их склонности к религиозности вообще отвергают догматические формы религии, “то можно отыскать корень этого в отрицании исторического откровения”. Сам Брукнер принимает это последнее и считает его основой любой подлинной религиозности в противоположность молчаливому принятию бога “как идеи”. Но он добавляет: “Не доказательно ни то, ни другое, здесь речь идет о вопросе веры”, т.е. о чем-то чисто субъективном.

Еще решительнее выражен этот религиозный агностицизм у Ясперса в его полемике против Бульмана, пытающегося демифологизировать религию. Его предпосылка такова: “Никто не обладает одной истиной для всех”. Человек не имеет права “в борьбе с другими апеллировать к богу, он должен ссылаться на основы мироздания. Ибо бог в той же степени бог противника, что и мой”. Так Ясперс отвергает любой критерий истинности откровения, так как “то, что всегда говорилось и делалось как откровение, говорилось и делалось в мирском обличье, мирским языком, человеческим действием и с человеческим пониманием”. Откровение притязает на единственность истины, но это притязание никогда не удовлетворяется в силу “скрытости” бога.

Если ко всему этому присовокупить еще выводы Тойнби, то мы получаем ясную картину религиозности интеллектуальной элиты в современном христианстве. Тойнби пишет, что высшие религии не борются, но дополняют друг друга. “Мы можем быть верующими в рамках нашей собственной религии, не ощущая ее хранительницей истин”.

Дискуссия между Ясперсом и Бульманом показательна для религиозной ситуации в среде современной интеллигенции, поскольку один из них явно выступает за новую разжиженную, ни к чему не обязывающую форму религиозности, ставшей чисто субъективистской, в то время как другой – с последовательно теологической точки зрения – пытается спасти историческое понятие откровения. В этом смысле он говорит: “Понятно ли Ясперсу: что там, где говорит вера в откровение, она всегда утверждает и должна утверждать абсолютность этого откровения, так как эта вера сама понимается как ответ на призыв: “Я Господь Бог твой. Да не будет у тебя иных богов, кроме меня”! Каждый волен считать такую веру в откровение абсурдом. Но при этом он уже не должен говорить об откровении. Ибо во всяком случае столь же абсурдно желать найти откровение там и сям, окинув беглым взглядом историю религии или духа. Как историк, я могу констатировать лишь наличие веры в откровение, но не само откровение: лишь личным решением его можно понять и принять в этом качестве”.

Макс Вебер, который очевидно, не был настроен принципиально враждебно по отношению к религии, в другом, социологически более обширном аспекте дает следующую картину такой религиозности в среде интеллигенции: для религии совершенно безразлично, пишет он, “ощущают ли наши современные интеллектуалы потребность в смаковании наряду

со всякого рода иными сенсациями еще и столь сенсационного “переживания”, как “религиозное” состояние, нужного им в основном ради того, чтобы пополнить свой духовный интерьер безупречно сильными и гарантированно подлинными старинными предметами”. Но даже там, где такое отношение субъективно никоим образом не является снобистским или просто наигранным, объективно оно недалеко от этого, так как религиозное откровение претендует на репрезентацию обязывающей конкретной целокупности; это значит, что член религиозной общности занимает эту свою позицию именно благодаря тому, что он с верой присоединяется к этой общности как целому; если он исключает важные моменты, то, будучи последовательным, он должен стать откровенным еретиком, т.е. проповедовать исправленное им откровение как единственно правильное и полностью порвать с ложным учением. Это было правилом в те

9. Религия и общество. Часть I 257

времена, когда жизненные формы существенно определялись религией, когда люди еще воспринимали религию всерьез. Теперь же можно взять из религии откровения приемлемые догмы, отвергнуть неприемлемые, примерно так, как заказывают блюдо в ресторане, отклоняя то, что не по вкусу. Но как раз этим разрушается неделимое единство конкретного откровения.

Гете справедливо указывал на то, что в области эстетики критика, например, аутентичности Гомера не изменяет его художественного воздействия, в то время как нечто подобное в адрес Библии разрушает веру. Аутентичность текста, догм и т.д. здесь прямо связана с бытием или небытием трансцендентных объектов, и эта связь допускает только жесткий выбор между верой и неверием. Эстетическое отношение к откровению, таким образом, неизбежно получает оттенок фривольности. Даже величайший талант и самая искренняя субъективная убежденность не могут в этой ситуации воспрепятствовать тому, чтобы подобное отношение непрерывно соприкасалось и даже совпадало с тем, которое иронически критикуется Кьеркегором и Вебером. Так общественное развитие и стимулируемое им духовное развитие вытесняют круг объектов религии, долгое время безоговорочно принимаемых ими. Это вынужден признать даже такой писатель, как Т.С. Элиот, хотя согласно его концепции никакая культура без религии невозможна. Ведомый верным эстетическим чувством, он возражает Честертону: “Я мечтаю о литературе, которая была бы христианской скорее бессознательно, нежели в результате размышлений из духа противоречия”. Но он принужден констатировать в той же работе: “Приходится признать, что вся современная литература испорчена тем, что я называю светскостью, что она просто не в состоянии постичь значение приоритета сверхъестественной жизни по сравнению с естественной...”

Этот процесс разложения естественным образом, как мы могли убедиться, взаимодействует с относящейся к нему субъективной позицией, с одной стороны, разрушая или переплавляя ее, с другой – отбрасывая к пустой беспредметной субъективности, где поверхностному взгляду она видится крайне интенсивной, но по сути в основном успокаивается на нонконформистском нигилизме или на реставрационном скепсисе, обретая таким образом внутренний комфорт. С какой бы точностью ни прослеживались все эти процессы преобразования, как бы ни оценивалось их значение, ясно лишь одно – религиозная потребность у множества людей, пусть даже в теоретически непоследовательной, редуцированной или искаженной форме, продолжает жить. Было бы непониманием этого важного общественного феномена, если бы в нем видели всего лишь влияние пережитков прошлого; и от сути дела не должны отвлекать ни часто вульгаризируемая антирелигиозная пропаганда, ни модная приверженность “золотому веку” религиозного, магического или даже прамагического периодов. Религиозная потребность наших дней – это (с общественной точки зрения) субъективно необходимо возникающая потребность, следовательно, нечто, неизбежно вызываемое существенными, действенными социальными силами эпохи, независимо от того, насколько искаженно отражает способ их проявления производимую и воспроизводимую ими действительность и насколько искаженно он на нее реагирует.

В предшествующем изложении мы касались универсальной эманации религии в совокупности человеческой жизни. Теперь, поскольку наше внимание направлено прежде всего на освещение в религиозной потребности истинностных, субъективно искренних моментов, необходимо формирующихся в ходе общественно-исторического развития, мы абстрагируемся от тех крайне важных в другой связи явлений, которые в массовом масштабе производятся социальным базисом, но в которых религиозные формы фигурируют в первую очередь как просто-напросто способ завуалировать конкретные вполне земные социальные устремления, безразлично, идет ли речь о прямой выгоде (как в приведенных Вебером примерах) или о

258

чем-то, вроде маскировочных средств для протеста против социалистического общественного порядка и т.п. Таким образом, мы оставляем вне рассмотрения те феномены, где речь явно идет о магических пережитках; они точно так же служат земным практическим целям, как колокольный звон в деревне перед грозой, чудодейственные амулеты, религиозные обеты поставить свечу, молитвы и т.д. Говоря о целом, остающийся комплекс проблем определяется тем, что в частном индивиде, который в данном ему земном бытии не может достичь исполнения жизненных желаний, возникающее на этой почве стремление к спасению концентрируется в религиозную потребность. Уже из этого самого общего определения следует чрезвычайное, можно сказать безграничное, многообразие, широта проявлений современной религиозной потребности, различающейся не только в зависимости от формации и от классового расслоения внутри нее, но и от положения индивида в рамках любого собственно общественного бытия; то есть опять-таки не только в зависимости от желаемого содержания спасения, но и в теснейшей связи с ним по объему, структуре, интенсивности и т.п.

Но стремление человека к полной личностной реализации имеющихся у него возможностей, к совершенствованию своей личности, абсолютно законно, даже при том, что ранее существовавшие общественные системы допускали его исполнение лишь в виде исключения и в отдельных случаях. История и философия показывают, что для человеческой жизни подлинное раскрытие достигается только посредством сохраняющегося снятия партикулярности и что, следовательно, указание на потустороннее разрешение сковывает или даже разрушает именно те формы развития человека, поднимающегося над частным, которые могли бы привести его к этому самораскрытию. Именно здесь становится важным то, что религиозное понятие тварности, хотя и коренится в сфере частного, но и сосредоточивает в себе все тенденции человека, призванные преодолеть партикулярность средствами этого мира. Эти тенденции самым строгим образом осуждаются религией в любом конфликтном случае как тварные притязания. Тварь должна смиренно относиться к своему бессилию самостоятельно добиться своего полного развития.

В религии возникает нечто вроде враждебности к таким тенденциям и силам; в иерархии человеческих добродетелей они занимают самую низкую ступень. В наших наблюдениях мы постоянно сталкиваемся с этим фундаментальным фактом. Во всяком случае, он не может служить препятствием постоянному возникновению в ходе истории ситуации, когда в религиозно ориентированную жизнь не проникали бы эти определения (субъективно – на основе религиозной позиции, объективно – как ее неосознанная, но полная противоположность). Чем сильнее общественная действительность проникнута религиозными категориями, тем легче может развиваться подобная плодотворная диалектическая противоречивость.

Вспомним, что сказано о людях и человеческих судьбах у Данте. Жизнь людей была подчинена религиозным формам, и непосредственное место исполнения их судьбы строго определено у Данте богословскими категориями. Однако то, что в самой поэме многие персонажи смогли достичь имманентно-эстетического, человечески-земного внутреннего совершенства, обусловлено в первую очередь, разумеется, поэтической интенсивностью его видения и его языка. Но они не смогли бы достичь подобной силы воздействия, если бы в

материале, в самой жизни, в людях, в их делах и настроениях и т.д. не были бы заложены вполне определенные предпосылки для этого. Как бы ни обстояло дело с такого рода отношениями, очевидно, что религиозная потребность зачастую может быть движима подлинно человеческим стремлением к самосовершенствованию, бесследное исчезновение которого обеднило бы человеческую жизнь. При этом речь идет не о непосредственных содержаниях и интенциях. Они связаны с трансцендентностью, с потусторонним. Великая борьба за человеческое самосовершенствование состоит именно в

9* 259

секуляризации таких концепций потустороннего и в возвращении их на почву человеческого бытия. При этом, естественно, радикально преобразуется содержание и форма религиозной потребности, а иногда они и вовсе уничтожаются. Однако даже самое радикальное отрицание, которое при этом осуществляет общественноисторическое развитие, не предполагает уничтожения тех человеческих импульсов, которые допускают становление религиозной потребности. Они просто переводятся на посюсторонне-земной путь, благодаря чему получают более соразмерные возможности осуществления, нежели те, что были у них в их изначальном типе данности. Общественное и мыслительное преодоление религиозного мировоззрения остается лишь переходной стадией в великой борьбе между земным и потусторонним миром, если оно не в состоянии плодотворно взять на себя руководство этими импульсами и эмоциями и самой религиозной потребностью, лежащей в их основе, и придать им более реальные цели, более подлинное содержание, более значительную интенсивность.

В противном случае за мировоззренческой научной и общественной победой посюсторонности неотвратимо следует новое пробуждение религиозной потребности, которая, правда, в том, что касается ее господствующей тенденции, выступает на значительно ограниченной мировоззренчески территории, но обретает при этом новое содержание и новые формы. Так, влияние буржуазного материализма закончилось после Французской революции; таковы же были последствия догматизирования и вульгаризации диалектического и исторического материализма сталинского периода...

...Специфическая современная проблематика религиозной потребности состоит в том, что отдельный человек тотально и радикально отбрасывается к своей чистой партикулярности. Описанная нами борьба за ликвидацию какой бы то ни было картины мира, хотя и является непосредственно компромиссом между наукой и религией, но суть ее никоим образом не исчерпывается подобной непосредственностью. В конечном итоге она основана на том, что человек в современном капиталистическом обществе живет в полностью овеществленном мире, динамика которого разрушает все конкретные последующие звенья между человеком и обществом и тем самым сводит его конкретные отношения с другими людьми, с человеческими общностями самого разного рода к прямому соотношению между чистой партикулярностью и социально-экономически завершенными абстракциями. Этот одновременно абстрактный и частный характер человеческих отношений, внешних и внутренних форм человеческой жизни описывали не так уж редко и с различных точек зрения – от слепого энтузиазма по поводу бурного технического развития до самой пессимистической культурологической критики, причем в плане приводимых фактов эти описания зачастую были верными, так что здесь мы можем отказаться от подробной фактографии; американский социолог Дэвид Рисмен нашел удачное выражение для ситуации в целом, назвав свою известную работу “Одинокая толпа”. Ибо, с одной стороны, вся жизнь отдельного человека от работы на предприятии и в учреждении до сферы отдыха в свободное время проходит как бы под властью совершенно абстрактных сил, а с другой – она никогда не поднимается над своей частностью.

С точки зрения культуры империалистическая стадия отличается от предшествующих этапов развития капитализма тем, что последний, как правило, механически переоформлял в высокой степени – хотя далеко не столь радикально, как впоследствии, – лишь сам труд, однако по большей части оставлял нетронутыми старые формы жизни вне рабочего времени, в то время как при империализме происходит, так сказать, всеохватывающее

“капитализирование” частной жизни любого отдельного человека. Здесь также излишне со всей подробностью перечислять факты: общеизвестно, что частная жизнь, начиная от моды и ширпотреба до радио и

260

телевидения, структурируется одинаковым образом. При этом, согласно столь же общеизвестному принципу, любое подобное соприкосновение отдельного человека с обществом, представляемым государственными или частнокапиталистическими учреждениями, обладает нерасчленимой двойственностью. При этом апелляция к самым глубоко частным склонностям и т.п. адресата производится в полностью обобщенной абстрактной форме; всякая реклама обращается к широкой массе, но так, что взывает к партикулярности каждого ее отдельного члена; “искусство” рекламы состоит именно в том, чтобы всегда и повсюду соблюдать эту двойственность частного и массового. И если частные склонности отдельного человека вне его профессии осуществляются в так называемом хобби, то всегда найдется магазин, ассортимент которого содержит товары, уже заранее приспособленные для удовлетворения некоторых, пусть даже самых личностных его потребностей.

Это гигантское анонимное производство со всей своей математически безупречной организацией тем самым не снимает уже знакомый нам основной феномен обыденной жизни – устремленную на частное “Я” и фиксирующуюся на нем телеологию, а, напротив, скорее усиливает ее полностью иным, но по меньшей мере столь же эффективным способом; следовательно, здесь она представлена еще более интенсивно, нежели в предыдущих формациях. Можно даже сказать, что эти абстрактно-партикулярные свойства человеческих отношений, комбинируясь с проявлением своих последствий – а именно с исчезновением объединяющей массу, упорядочивающей ее эмоции и направляющей их картины мира, – интенсивно способствуют росту влияния спонтанности и непосредственности подобных эгоцентрических телеологии. Простое технологическое употребление мыслительного аппарата, обдуманый скепсис по отношению к любой “идеологии” обладают практическим характером лишь при беглом ознакомлении и лишь на очень тонком поверхностном слое повседневности. Как только в жизни отдельного человека или даже в жизни массы возникает подлинное потрясение, они оказываются буквально *vis-a-vis de rien* (лицом к лицу с ничем); на краю духовно-моральной пропасти, небытия. Рядовое скептически-критическое поведение обыденного человека в таких обстоятельствах очень быстро может обернуться паникой; затем человек судорожно цепляется за любой якорь спасения, часто появляющийся случайно, часто рекомендуемый умелой рекламой. Само собой разумеется, что верно охарактеризованная Максом Вебером снобистская “религиозность” не в состоянии служить отдельному человеку духовно-моральной опорой при индивидуальных и общественных кризисах. Подобное обращение к религии может быть вызвано как чисто личными обстоятельствами, так и социальными потрясениями. Его психологическую базу образует данная социальная ситуация, ее мировоззренческая пустота: легкое верие (обусловленное постоянной готовностью к суеверию), которое обычно так или иначе сопутствует эгоцентрической телеологии. Достаточно вспомнить о моде на теософию, астрологию и т.п., чтобы увидеть эти связи; быстрое и широкое распространение гитлеровской эрзац-религии – это наиболее устрашающий пример такого социально-психологического состояния.

За всеми подобными общественными проявлениями кроется столь настойчиво выводимая Толстым проблема осмысленной или бессмысленной жизни... Мы снова можем убедиться, как из бессмысленного существования неизбежно вытекает религиозная потребность. Конечно, сейчас она принимает зачастую совсем иные формы, нежели в периоды идеологического господства религии. Тем не менее они тождественны в том, что требуют для восполнения бессмысленности этого мира осмысленности мира иного и поэтому стремятся увидеть в бессмысленной посюсторонней жизни продолжение осмысленной потусторонней. Парадоксальность современной религиозной потребности заостряется вплоть до того, что во

многих случаях эта потусторонность превращается в ничто, безразлично, сознается ли это

заинте

261

рессованными лицами или не сознается. Место усовершенствованной таким образом религии нередко занимает религиозный атеизм, в котором содержанием порой чрезвычайно интенсивной религиозной потребности становится лишь отчаяние, не имеющий названия страх. Чем интенсивнее субъективный аспект этой потребности, тем более трудны напрасные поиски выхода из заколдованного круга, столь же безнадежные, как и труд легендарного Сизифа (сравнение с Сизифом вполне аутентично здесь именно в экзистенциалистическом смысле, ибо принадлежит Камю). Подобно Толстому, подметившему и изобразившему религиозную потребность, проистекающую из ничтожества жизни, Достоевский пророчески увековечил в различных художественных типах проблематику религиозного атеизма задолго до того, как его кризисность стала очевидной.

Кьеркегор выступает как прирожденный теоретик этого состояния религиозной потребности именно в силу парадоксальности своей позиции, позволяющей ему лицезреть проблемы современной буржуазной жизни со страстной ненавистью провидца и, вооружившись пафосом своего презрения, раскрывать ее духовные определения и ее типологические особенности во всех их разветвлениях; вместе с тем, пытаясь найти позитивный, подлинно религиозный выход, он вынужден прибегать к идеализации частного. При этом, однако, он верно понимает сущность религиозного отношения, в особенности современного. Но он с жесточайшей последовательностью отказывается от всех прежних определений, например эстетических, и выставляет религиозную потребность во всей ее обнаженной частности, которая в большинстве предшествующих периодов скрывалась под универсалистским, всецело господствующим над жизнью характером всякой религии. Поэтому Кьеркегору не удалось, как он того хотел, пробудить вытесненную и фальсифицированную культурой подлинную религию. Скорее он смог осуществить предварительный синтез современного состояния с его искажениями, бессодержательностью, близкой к религиозному атеизму. В этом синтезе у него с бескомпромиссной парадоксальностью и жестокой откровенностью представлена связь трансцендентности с партикулярностью. В то время как господствующие религии с их универсалистскими притязаниями искали опосредования между имманентностью человеческих отношений и их конечным потусторонним раскрытием и терпели, а иногда даже стимулировали определенные формы преодоления частности, не противоречащие догмам, Кьеркегор беспощадно открыл взорам эту всегда существовавшую зияющую пропасть, разделяющую их. И если в более ранних религиозных формах жизни пользовалось относительным признанием “божественное” происхождение человеческих дарований и достижений, у Кьеркегора противоположность имманентности и трансцендентности выступает как непреодолимая антиномия. Так, он пишет: “Гений и апостол качественно различны, каждое из этих определений принадлежит к своей качественной сфере: к сфере имманентности и к сфере трансцендентности. Поэтому гений, хотя и может привнести нечто новое, но это новое опять исчезает во всеобщей ассимиляции рода, точно так же, как отличия “гения” исчезают, стоит лишь подумать о вечности; апостол, парадоксальным образом привносит нечто новое, новизна которого, именно в силу его сущностной парадоксальности, не представляя антиципации в отношении развития рода, остается постоянной, точно так же как апостол пребывает апостолом и в вечности, и никакая имманентность вечности не в силах поставить его в самом существенном на один уровень с другими людьми, так как он по сути парадоксально от них отличен. Гений – это то, что он есть благодаря самому себе, т.е. благодаря тому, что он представляет собой в себе самом, апостол – это то, что он есть благодаря своему божественному авторитету”...

Отсюда вытекает известное утверждение Кьеркегора о том, что “единичный” (религиозный) человек стоит выше любой общности, имеющей посюстороннечеловеческие корни (этика, эстетика).

7. СМЕРТЬ И РЕИНТЕГРАЦИЯ ГРУППЫ

Б. Малиновский*

Из всех источников религии высший и финальный кризис жизни – смерть – имеет наибольшее значение. Смерть есть ворота в другой мир в большем, чем просто буквальный, смысле. Если судить по большей части теорий ранних религий, то в основном, если не полностью, отсюда они черпали религиозное вдохновение, – и эти ортодоксальные взгляды в целом верны. Человек всю свою жизнь должен жить в тени смерти, и он существо, цепляющееся за жизнь и наслаждающееся ею полностью, – должен бояться угрозы ее конца. И он перед лицом смерти обращается к обещаниям жизни. Смерть и ее отрицание – бессмертность – всегда составляли и составляют сегодня самую мучительную тему предчувствий. Крайне сложное эмоциональное отношение человека к жизни находит свое необходимое дополнение в его отношении к смерти. Только то, что в жизни длится долго и выражается в постепенной последовательности восприятий и событий, здесь к ее концу концентрируется в одном кризисном состоянии, которое вызывает неистовую и сложную вспышку религиозных проявлений.

Даже среди наиболее примитивных народов отношение к смерти гораздо более сложное и, добавил бы я, более сродни нашему собственному, чем обычно предполагают. Антропологи часто отмечают, что доминирующим чувством у живых является ужас перед трупом и страх в отношении духа. У такого авторитета, как Вильгельм Вундт, эти связанные воедино чувства составляют основное ядро религиозной веры и практики. Однако это утверждение истинно только наполовину, что значит – вовсе не есть истина. Эти чувства крайне сложны и даже противоречивы; доминирующий элемент, любовь к умершему и отвращение к трупу, страстная привязанность к личности, еще с трудом расстающейся с телом, и непреодолимый страх перед ужасом происходящего, эти два элемента смешиваются и проникают друг в друга. Это отражается и на спонтанном поведении, и в ритуалах, сопровождающих смерть. В обращении с трупом, способах его расположения, в похоронных и мемориальных церемониях, у ближайших родственников и рыдающей над сыном матери, вдовы, оплакивающей мужа, детей у гроба родителей, везде видно, как ужас и страх смешиваются со страстной любовью, но никогда негативный элемент не появляется один и никогда не доминирует.

Похоронные процедуры во всем мире выглядят весьма похоже. Когда кто-то умирает, ближайшие родственники во всех случаях, а иногда и вся община, собираются около умершего. Это самое интимное действие, которое только может совершить человек, трансформируется в публичное, родовое событие. Как правило, сразу происходит определенная дифференциация; некоторые из родственников находятся около трупа, другие занимаются подготовкой предстоящего события и всего с ним связанного, другие в свою очередь занимаются выполнением каких-то религиозных действий со священными останками. В определенных частях Меланезии дело обстоит так, что близкие родственники должны держаться на расстоянии и только родственники по браку осуществляют похоронные службы, тогда как в некоторых австралийских племенах наблюдается прямо противоположный порядок.

Как скоро наступила смерть, тело вымыто, смазано и украшено, некоторые телесные отверстия заполняются, руки и ноги складываются вместе. Затем тело выставляется на всеобщее обозрение и начинается самая важная фаза, сам траурный обряд. Те, кто были свидетелями смерти и ее последствий между дикарями и могут сравнивать эти события с аналогичными действиями среди других

*Malinowski B. Magic. Science and Religion. Glencoe, 1948. P. 29-35. / Пер. В.И. Гараджи.

цивилизованных народов, поражаются фундаментальным сходством этих процедур. Они всегда сопровождаются более или менее традиционно-условными и драматизированными взрывами горя и воплями печали, которым часто сопутствуют у дикарей разрывание одежд, телесные повреждения, когда рвут на себе волосы. Все это делается публично, напоказ и ассоциируется с видимыми знаками траура, такими, как черная и белая раскраска тела, выбритые и всклокоченные волосы, необычная или порванная одежда.

Непосредственно траурный обряд происходит вокруг трупа. Здесь обычно находится центр религиозных действий, за пределами той сферы переживаний, которая связана с опасениями и страхом. Часто это ритуал выражения любви или почтения. Тело иногда держат на коленях сидящего человека, гладят и обнимают. В то же время эти действия рассматриваются обычно как опасные и противоречивые (по своим последствиям) обязанности, за выполнение которых приходится как-то расплачиваться исполнителю. Спустя какое-то время от трупа нужно избавиться. Погребение в открытой или закрытой могиле, оставление в пещере или на открытом месте в дупле дерева или углублении в почве в каком-нибудь диком пустынном месте, сожжение или предоставление на волю волн в лодке – таковы обычные способы погребения.

Все это приводит нас к наиболее важному, возможно, выводу о двух противоположных тенденциях: с одной стороны, стремление сохранить тело, предохранить от повреждений, или сохранить какую-то его часть; с другой – желание что-то с ним сделать, отправить куда-то, полностью уничтожить. Мумификация и сожжение – две крайних формы выражения этой двойственной тенденции. Невозможно рассматривать мумификацию или сожжение (или какую-либо промежуточную форму) как обусловленную простой случайностью, связанной с верой, или историческими особенностями какой-то культуры или чем-то другим, что объясняет их универсальность только механизмами распространения и контакта. В этих обычаях ясно выражена фундаментальная установка переживаний родственников, друзей и любимых, всех оставшихся в отношении личности умершего и – отвращение и ужас перед страшными последствиями (работы) смерти.

Одна из крайних и представляющих интерес вариаций этого двойственного отношения, выраженная в самой отвратительной форме, – сакральный каннибализм, обычай совместного поедания в религиозных целях плоти умершего человека. Это делается с крайним отвращением и страхом и сопровождается обычно обязательным использованием рвотных средств. В то же время это воспринимается как высший акт почитания, любви и преданности. Фактически этот обычай рассматривается как священная обязанность меланезийцами Новой Гвинеи, которых я изучал и был свидетелем того, что он все еще тайно соблюдается, хотя сурово карается белым правительством. Смазывание тела жиром умершего, преобладающее в Австралии и Папуасии, является, возможно, разновидностью этого обычая.

Во всех такого рода ритуалах имеет место стремление поддержать эту связь (с умершим) и параллельно – тенденция разорвать эти узы. Похоронные обряды рассматриваются, таким образом, как нечистые и грязнящие, контакты с трупом как оскверняющие и опасные, а исполнители должны мыть, чистить свои тела, избавляться от всех следов контакта, выполнять ритуалы очищения. Однако похоронный ритуал вынуждает человека преодолевать отвращение, подавлять свой страх, ведет к торжеству благоговения и привязанности, а вместе с тем – к вере в будущую жизнь, в выживание духа.

И здесь мы соприкасаемся с наиболее важной функцией религиозного культа. В предшествующем анализе я подчеркивал непосредственно эмоциональную силу, создаваемую контактом со смертью и трупом, его первичное и самое сильное воздействие на поведение остающихся живых. Но в связи с этими эмоциями и на их

основе рождается идея о духе, вера в новую жизнь, в которую вступает ушедший. И здесь мы возвращаемся к проблеме анимизма, с которой начинали наш обзор фактов, относящихся к примитивной религии. Что является субстанцией духа и что является психологическим источником этой веры?

Сильный страх, вызываемый у дикаря смертью, является, возможно, глубоко укорененным инстинктом, общим человеку и животным. Он не хочет представлять ее как конец, он не хочет понимать идею о полном прекращении, уничтожении. Идея о духе и духовном существовании – под руками, она опирается на тот опыт, который был открыт и описан Тайлором. Овладев им, человек получает удобную веру в духовную непрерывность и в жизнь после смерти. Однако эта вера не остается неизменной в том комплексе, который характеризуется двойственностью сочетанием надежды и ужаса, всегда возникающим перед лицом смерти. Утешающему голосу надежды, огромному желанию бессмертия, трудности, а в отношении себя – невозможности, смириться с уничтожением противостоит сильное и ужасное предчувствие. Свидетельства чувств, отвратительное разложение трупа, очевидное исчезновение личности – непреодолимое инстинктивное ощущение страха и ужаса приводят, как кажется, человека на любом уровне культуры к идее уничтожения, некоему скрытому страху и предчувствию. И здесь в эту игру эмоций, в эту верховную дилемму жизни или окончательной смерти включается религия, избирая тот позитивный подход, тот утешительный взгляд, ту культурную ценную веру в бессмертие, в которых дух независим от тела и жизнь продолжается после смерти. В различных церемониях, связанных со смертью, в поминовении и общении с покойником и в поклонении родовым духам религия дает содержание и форму выражения утешающей вере.

Вера в бессмертие, таким образом, является результатом скорее глубоко эмоционального откровения, нежели примитивной философской доктриной. Человеческое убеждение в продолжающуюся жизнь является одним из главных даров религии, которая признает и избирает лучшую с точки зрения самосохранения из двух возможностей – надежду на продолжение жизни или ужас уничтожения. Вера в духов есть результат веры в бессмертие. Субстанцией, из которой были изготовлены духи, является скорее полнокровная страстная жажда жизни, чем призрачные тени мечтаний и иллюзий. Религия спасает человека от капитуляции перед смертью и деструкции, и она делает это просто, используя мечты, призраки и видения. Истинное ядро анимизма лежит в глубочайшем эмоциональном факте человеческой природы, в жажде жизни.

Таким образом, похоронные обычаи, ритуальное поведение сразу после смерти, можно рассматривать как модель религиозного акта, поскольку веру в бессмертие, в продолжение жизни и в “нижний мир” можно рассматривать как прототип акта веры. Здесь, как в описанных выше религиозных церемониях, мы обнаруживаем завершенное действие, цель которого достигается в самом его совершении: ритуальное отчаяние, погребение, траурные действия, выражение эмоций понесшими утрату или целыми группами. Эти ритуальные действия подтверждают и дублируют естественные чувства остающихся, создают из естественного факта социальное событие. Однако, хотя в траурных действиях, изображении возгласами отчаяния, в обращении с трупом и в его расположении, ничего скрытого не достигается, эти действия выполняют важную для примитивной культуры функцию и обеспечивают ее значительными ценностями.

Какова эта функция? Обряды инициации (посвящения), как мы обнаружили, выполняют функцию освящения традиции; пищевые культы, таинство и жертва вовлекают человека в общение с провидением, с обеспечивающими изобилие силами; тотемизм стандартизирует практическое, полезное для человека поведение избирательного интереса по отношению к его окружению; если представленный

265

здесь взгляд относительно биологической функции религии верен, сходную роль он должен играть и в отношении всего траурного ритуала.

Смерть мужчины или женщины в примитивной группе, состоящей из ограниченного числа индивидов, есть событие не рядового значения. Ближайшие родственники и друзья потрясены в глубочайших основах их эмоциональной жизни. Маленькая община лишилась своего члена, жизнь ее нарушена, и особенно сильно, если он был важным лицом. В целом, это событие прерывает нормальный ход жизни и потрясает моральную основу общества.

Сильна тенденция, отмеченная нами в приведенном выше описании: предаться страху и ужасу, оставить труп, бежать прочь из поселка, разрушить все принадлежащее умершему – все импульсы существуют, и они могут быть крайне опасны, если дать им свободу, угрожая группе дезинтеграцией, разрушением материального базиса примитивной культуры. Смерть в примитивном обществе есть поэтому нечто гораздо большее, чем утрата члена его. Приводя в движение одну часть мощной силы инстинкта самосохранения, она угрожает сплоченности и солидарности группы, с ней связана и от нее зависит организация этого общества, его традиции и в конечном счете – культура в целом. Если примитивный человек в своей реакции на смерть будет поддаваться дезинтегрирующим импульсам, то непрерывность традиции и существование материальной цивилизации окажутся невозможными.

Мы уже видели, как религия, освящая и таким образом стандартизуя другую группу импульсов, наделяет человека способностью психической интеграции. Точно такую же функцию она выполняет также в отношении целой группы. Церемониал смерти, который привязывает остающихся к телу и скрепляет их с местом смерти, вера в существование духа, в его благотворное влияние или недоброжелательное отношение, в обязательность ряда поминальных или жертвенных церемоний – всем этим религия противостоит центробежным силам страха, ужаса, деморализации и снабжает мощным средством реинтеграции поколебленную солидарность группы и восстановления ее морали.

Короче, религия здесь обеспечивает победу традиции и культуры над чисто негативной реакцией неблагоприятного для них инстинкта.

На обычаях, связанных со смертью, мы заканчиваем обзор главных типов религиозных действий. В нашем предприятии мы следовали за кризисами жизни как главной путеводной нитью, но представив их, мы обращались также к самим истокам: тотемизму, культу пищи и размножения, жертвоприношению и таинству, поминальным культам предков и культам духов.

8. ТАБУ

А. Рэдклифф-Браун*

Я нарочно выбрал из жизни нашего общества два примера ритуальных запретов, которые существенно отличны друг от друга. Правило, предписывающее не употреблять мясо по пятницам и в Великий пост, есть правило религиозное, тогда, как правило, там, где оно признается, запрещающее игру в гольф или теннис или предостерегающее от рассыпания соли, есть правило нерелигиозное, с чем, я надеюсь, все согласятся. Наш язык позволяет очень четко проводить это различие, обозначая нарушение религиозных правил как грех, а нерелигиозных запретов

Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. Glencoe, 1952. P. 136-152 / Пер. В.И. Гараджа.

266

как дело, касающееся удачи или неудачи, счастливого результата или последующего несчастья. Поскольку для нас такое различие столь очевидно, можно предположить, что оно должно быть обнаружено и в других обществах. Мой опыт свидетельствует, что в некоторых обществах, в которых я знакомился с этим различием между греховными действиями и действиями, приносящими несчастье, – это не удастся сделать. Некоторые антропологи, однако, склонны классифицировать обряды, относя их к двум классам – религиозных обрядов и обрядов магических.

Для Эмиля Дюркгейма существенное различие заключается в том, что религиозные обряды являются обязательными вместе с религиозным обществом или церковью, тогда как магические обряды – дело выбора. Индивид, который терпит неудачу, с религиозной точки зрения виновен в неправильном образе действий (несет вину за то, что поступает не так, как

надо), в то время как тот, кто не соблюдает магических предписаний или способов достижения удачи, тот просто действует глупо. Это различие имеет большое теоретическое значение. Но применять его в изучении обрядов простого общества трудно.

Сэр Джеймс Фрэнсер определяет религию как “умилостивление или умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается; направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни”, а магию он рассматривает как неправильное применение принципа причинности. Если применить это к ритуальным запретам, то мы можем рассматривать как относящиеся к религии такие правила, нарушение которых вызывает изменение ритуального статуса со стороны индивидуальной потерпевшей ущерб сверхчеловеческой силы, тогда как нарушение правил магии будет рассматриваться как результат непосредственно изменений ритуального статуса или неудачи, за этим следующей, в процессе скрытой детерминации. Если рассыпана соль, то, согласно определению сэра Джеймса Фрэзера, это вопрос магии, а вопрос о мясе по пятницам – религии.

Попытка систематического осуществления этого разделения сталкивается с определенными трудностями. Так, имея в виду маори, сэр Джеймс Фрэнсер установил, что “высшей санкцией табу, или другими словами, тем, что заставляет людей соблюдать его требования, было твердое убеждение, что всякое нарушение этого требования будет непременно и скоро наказано *атуа* или духом, который причинит грешнику страдания и болезни вплоть до смерти”. Тем самым табу для полинезийцев, как кажется, превращается в религиозное дело, а не магическое. Мои собственные наблюдения над полинезийцами подсказывают мне, что в общем представления туземцев о происходящем изменении их ритуального статуса как немедленном результате такого, например, акта, как прикосновение к покойнику, возможны только в том случае, если он осуществляет рационализацию всей системы табу в целом и если, следовательно, он думает о боге и духах – *атуа* – как существующих. Это, кстати, не следует понимать так, что полинезийцы словом *атуа* или *отуа* всегда обозначают персональное духовное существо.

Относительно различных путей разделения магии и религии я приведу еще лишь одно суждение. Согласно профессору Малиновскому, обряд является магическим, если “он имеет определенную практическую цель, которая известна всем его практикующим и о которой можно легко узнать у любого местного информанта, тогда как религиозный обряд, если он является просто экспрессивным и не имеет цели, содержит не представление о последующем завершении, но заключает конец в себе самом. Трудность применения этого критерия связана с неопределенностью того, что означает “определенная практическая цель”. Если речь идет о том, чтобы избежать неудачи как результата рассыпанной соли, то практическая цель представляется не очень определенно. Стремление нравиться Богу во всех наших действиях и таким образом избежать пребывания в Чистилище является, возможно,

267

достаточно определенным, но профессор Малиновский может не признать его практическим. Что могли бы мы сказать относительно стремления полинезийцев избежать болезни и возможной смерти, которое, по их разумению, может осуществиться при условии, что они не будут дотрагиваться до вождей, трупов и новорожденных младенцев?

Полагая, что здесь мы имеем дело с отсутствием согласия в дефинициях магии и религии и сущности различий между ними, и полагая, что во многих случаях отнесение нами конкретных обрядов к магическим или религиозным зависит от того, какую из предложенных дефиниций мы избираем, можно заключить следующее: логически оправдан на нынешней стадии развития антропологического знания подход, состоящий в том, чтобы избегать, насколько это возможно, употребления терминов в постановке вопросов, пока относительно этих терминов не достигнуто общее согласие. Конечно, предложенные Дюркгеймом, Фрэзером и Малиновским дистинкции могут представлять теоретический интерес, даже в том случае, если их трудно применять в качестве универсальных. Конечно, существует, следовательно, необходимость в систематической классификации обрядов, но

удовлетворительная классификация должна быть достаточно сложной и простая дихотомия между магией и религией не может продвинуть нас достаточно далеко.

Другое различие, которое мы осуществляем в области ритуальных запретов в нашем собственном обществе, это различие между священным и нечистым. К определенным вещам должно относиться с уважением потому, что они являются священными, к другим – потому что они являются нечистыми. Однако, как уже показали Робертсон Смит и сэр Джеймс Фрэнклер, существует много обществ, в которых это различие совершенно неизвестно. Полинезийцы, например, не рассматривают вождя или храм как священное, а труп – как нечистое. Они все это рассматривают как опасные вещи. Один пример, относящийся к Гавайям, чтобы проиллюстрировать это фундаментальное тождество святости и нечистоты. Там, в прежние времена, если обычный человек совершал инцест со своей сестрой, он становился *капу* (гавайская форма табу). Его присутствие было крайне опасным для всей общины, и так как он не мог очиститься, он должен был быть убит. Но если вождь высокого ранга, который в силу своего ранга, был, конечно, священным (*капу*), женился на своей сестре, то он становился еще более священным. Высшая святость или неприкасаемость признавалась за вождем, рожденным от брата и сестры, которые в свою очередь были детьми брата и сестры. Святость такого вождя и нечистота индивида, приговоренного за инцест к смерти, имеют один и тот же источник и представляют собой одно и то же. Они обозначаются одним и тем же словом – *капу*.

Изучая более простые общества, мы должны тщательно избегать – это очень существенно – того, чтобы думать о его идеях и поведении в терминах наших собственных идей о святости и нечистоте. Так как многие сталкиваются с этой трудностью, желательно иметь термины, которые мы могли бы использовать, не допуская такой многозначности. Дюркгейм и другие использовали слово “сакральный” как термин, включающий оба значения – священного и нечистого. Это легче сделать во французском языке, чем в английском, и это имеет некоторое оправдание в том, что латинское слово *sacer* применялось к священным вещам, таким, как боги, а также отвратительным вещам, например к преступнику. Но здесь выявляется тенденция к тому, чтобы отождествить сакральное со священным. Я думаю, достичь ясности помогло бы использование таких терминов, которые охватывали бы широкий круг явлений, но не имели бы нежелательных дополнительных значений. Я рискну предложить термин “ритуальные ценности”.

Все – личность, материальная вещь, место, слово или имя, случай или событие, день недели или время года – все, что является объектом ритуального запрета или

268

табу, может быть признано имеющим ритуальную ценность. Так, в Полинезии вождь, трупы и новорожденные младенцы имеют ритуальную ценность. Для некоторых людей в Англии соль имеет ритуальную ценность. Для христиан воскресные дни и божественная пятница имеют ритуальную ценность, а для иудеев – все субботы и День искупления. Ритуальные ценности, экспонированные в поведении, приспособлялись к соответствующим объектам или случаям. Ритуальные ценности проявляются не только в негативных, но и в позитивных ритуалах, будучи связаны как с объектами, на которые направлены позитивные обряды, так и с объектами, словами или местами, используемыми в обрядах. Большой класс позитивных обрядов, таких как обряды посвящения или освящения, имеет целью вложение в объект ритуальной ценности. Можно отметить, что в общем все, что имеет ценность в позитивном ритуале, является также ценностью в определенного рода запретительных ритуалах или, по крайней мере, в ритуалах почитания.

Слово “ценность”, как я его использую, всегда отсылает к отношению между субъектом и объектом. Это может быть отношение двоякое: либо объект представляет ценность для субъекта, либо субъект имеет в объекте какую-то заинтересованность, объект представляет собой для него определенный интерес. Мы можем использовать этот термин, имея в виду любой акт в поведении по отношению к объекту. Это отношение проявляется в поведении и определяет его. Слова “интерес” и “ценность” представляют собой удобные сокращения, с

помощью которых мы можем описать реальность, состоящую из актов поведения, и фактически существующие отношения между субъектами и объектами, в которых эти акты имеются. Если Джек любит Юлию, то Юлия для Джека имеет ценность любимого объекта, и по отношению к Юлии Джек имеет легко определяемый интерес. Если я голоден, то проявляю интерес к пище, и хорошая еда представляет для меня непосредственную ценность, которую она не имеет в другое время. Моя зубная боль имеет для меня ценность, которую она не представляет в другое время. Зубная боль представляет для меня ценность как нечто, к чему я имею интерес, когда спешу как можно быстрее от нее избавиться.

Социальную систему можно представить себе и изучать как систему ценностей. Общество состоит из определенного числа индивидов, связанных между собой сетью социальных отношений. Социальное отношение существует между двумя или большим числом персон, и в нем осуществляется некоторая гармонизация их индивидуальных интересов посредством их конвергенции или ограничения и регулирования дивергентных интересов. Интерес – это всегда индивидуальный интерес. Два индивида могут иметь сходные интересы. Сходные интересы сами по себе не конституируют социальное отношение: две собаки могут иметь сходный интерес к одной и той же кости, и результатом может быть то, что собаки перегрызутся. Но общество не может существовать, не имея основы для надежного измерения сходства интересов его членов. Если это выразить в терминах ценности, то можно сказать, что первым необходимым условием существования общества является согласие индивидуальных членов в каком-то измерении ценностей, которое они признают.

Каждое конкретное общество характеризуется определенным набором ценностей: моральных, эстетических, экономических и т.д. В простом обществе существует значительная степень согласия между членами в их оценках, хотя согласие, конечно, никогда не является абсолютным. В сложном современном обществе мы обнаруживаем гораздо больше несогласия, если мы рассматриваем общество как целое, однако среди членов групп или классов, в обществе существующих, мы можем найти большую степень согласия.

Поскольку определенная степень согласия относительно ценностей, сходство интересов являются предпосылкой социальной системы, социальные отношения

269

сложнее этих последних. Они предполагают существование общих интересов и социальных ценностей. Если две или большее число персон имеют общий интерес к одному и тому же объекту и осознают общность своего интереса, то социальное отношение установлено. Оно создает на какой-то момент или на продолжительный период ассоциацию, и об объекте можно сказать, что он имеет социальную ценность. Для мужчины и его жены рождение ребенка, сам ребенок и его благополучие и счастье или его смерть составляют объект общего интереса, который связывает их воедино, и таким образом они создают ассоциацию из двух членов, которая имеет общую социальную ценность. Исходя из этого определения социальной ценностью для ассоциации индивидов может быть только некий объект. В простейшем допустимом случае мы имеем отношение триады: субъект I и субъект II одинаково заинтересованы в каком-то объекте, и каждый из субъектов имеет интерес в отношении другого или по крайней мере – в поведении этого другого, и именно поведения, направленного на этот объект. Чтобы избежать затруднительных ситуаций, удобно говорить об объекте как имеющем социальную ценность для всех субъектов, включенных в данное отношение, но следует помнить, что это – свободное допущение.

Возможно, во избежание недоразумения необходимо добавить, что социальная система также предполагает, что персона должна быть объектом интереса для других персон. В отношениях дружбы или любви каждая из двух персон является ценностью для другой. В определенного рода группах каждый член – объект интереса для всех других и каждый член представляет собой поэтому социальную ценность для группы как целого. Далее, поскольку негативные ценности существуют наравне с позитивными, индивиды могут быть объединены или ассоциированы именно на основе их антагонизма другим индивидам. Для членов антикоминтерновского пакета Коминтерн имел специфическую социальную ценность.

Среди членов общества мы находим определенную степень согласия относительно ритуальной ценности, которую они придают объектам разного рода. Мы уже видели, что большинство этих ритуальных ценностей суть социальные ценности, как они определены выше. Таким образом, для местного тотемического клана в Австралии тотем – центр, некий естественный вид ассоциируется с ним самим, т.е. тотемом, и мифы и обряды вдобавок к этому, относящиеся к нему, имеют специфическую социальную ценность для клана; общий интерес, сконцентрированный в нем, связывает индивидов вместе в прочную и постоянную ассоциацию.

Ритуальные ценности существуют во всех известных обществах и демонстрируют огромное расхождение при переходе от одного общества к другому. Проблема естественной науки об обществе (это то, что я, например, называю социальной антропологией) заключается в открытии более глубоких, не сразу обнаруживаемых, лежащих за поверхностными различиями единообразий. Это, конечно, весьма сложный комплекс проблем, требующий продолжения начатых сэром Джеймсом Фрэзером и другими исследований, в которые многие на протяжении долгих лет внесли свой вклад. Конечная цель, как я полагаю, состоит в том, чтобы найти какой-то относительно адекватный ответ на вопрос, каково отношение ритуала и ритуальных ценностей к существенной основе человеческого общества. Особенность подхода, выбранного мною и обещающего, как я надеюсь, успех, – включать в самые различные социальные исследования настолько, насколько это возможно, вопрос об отношении ритуальных ценностей к другим ценностям, включая моральные и эстетические ценности. В данной лекции, однако, представлена лишь одна небольшая часть этого исследования, которая будет, на мой взгляд, вам интересна, – вопрос об отношении между ритуальными ценностями и ценностями социальными.

270

Один из подходов к изучению ритуала – рассмотрение целей или причин обрядов. Если обратиться к литературе по антропологии, то легко увидеть, что этот подход используется весьма часто. Это наименее продуктивный подход, хотя он в наибольшей мере отвечает здравому смыслу. Иногда цель обряда очевидна, или причиной может быть добровольное установление тех, кто его практикует. Иногда бывает так, что когда антрополог ищет причину, он обнаруживает, что разные информанты называют разные причины. То, что в основе своей является одним и тем же обрядом в двух разных обществах, может иметь в одном из них иные цели и причины, нежели в другом. Причины обычаев, которые называют члены данной общности, для антрополога представляют важные данные. Но было бы прискорбной ошибкой полагать, что они дают действительно объяснение этих обычаев. Для антрополога совершенно непростительно, если он не умеет рассматривать то, что люди сами думают о причинах своего поведения, с позиций понимания целей или причин, исходя из своего собственного взгляда на мотивы, которыми руководствуется человек. Я бы мог привести множество примеров на этот счет из литературы по антропологии, но я предпочитаю иллюстрировать свою точку зрения одним анекдотом.

Житель Квинсленда встречает китайца, который тащит чашу с вареным рисом к тому месту, где была могила его брата. Австралиец в шутовском тоне спрашивает, не думает ли китаец, что его брат придет и съест рис. И получает ответ: “Нет! Мы предлагаем рис как выражение нашей дружбы и любви. Но если Вы об этом говорите, то, как я полагаю, вы в этой стране сажаете цветы на могилах ваших умерших, веря, что они будут наслаждаться, рассматривая их и вдыхая их аромат”.

Насколько это касается ритуальных запретов, представление об их причинах может сильно меняться от весьма неопределенных идей типа неудачи или болезни, без определения более точного, со ссылкой на кого-то нарушившего табу и пострадавшего в результате, до веры, что нечто невидимое порождает совершенно специфические и нежелательные последствия. Так, в Австралии один абориген говорил мне, что если он решался заговорить с женщиной, которая была ему тещей, его волосы начинали седеть¹.

Очень распространенная тенденция в объяснении ритуальных действий заключается в ссылке на их цель, эта тенденция является результатом ложного использования того, что можно назвать техническим действием. В любой технической активности правильное определение цели любого отдельного действия или серии действий дает само по себе адекватное объяснение. Но ритуальное действие отличается от технического действия тем, что в любом случае, всегда включает в себя какой-то экспрессивный или символический элемент.

Второй подход к изучению ритуала состоит поэтому в использовании не цели или причины, но – его значения. Я использую здесь слова символ и значение как совпадающие. Все, что имеет значение, является символом, и значение чего бы то ни было выражается в символе.

Каким образом, однако, должны мы постигать значения? Они не лежат на поверхности. Есть некое чувство, с помощью которого люди всегда знают значение своего собственного символа, но, узнавая его интуитивно, они редко могут

¹ В том случае, если возникнет мысль, что здесь речь идет о неадекватном сверхъестественном наказании за серьезное нарушение правил поведения, будет уместно дать краткое пояснение. Волосы седеют с возрастом, и седина ассоциируется часто с потерей сексуальной потенции. Это означает, таким образом, преждевременную старость с ее утратами, но без утрат такого рода седина может сопутствовать возрасту человека, который не соблюдал правила запрета. В то же время, если у человека седые волосы и мать его жены миновала возраст, в котором рожают детей, табу смягчается, и родственники могут говорить друг с другом, если хотят.

271

выразить свое понимание словами. Значит ли это, что мы должны свести свою задачу к угадыванию значений, как это делают некоторые антропологи, занимаясь угадыванием целей и причин? Я думаю, нет. До тех пор, пока мы занимаемся угадыванием, не может быть социальной антропологии в качестве науки. Я уверен, существуют методы определения с высокой степенью достоверности значения обрядов и других символов.

Существует еще и третий подход к исследованию обрядов. Мы можем проследить результаты обряда – не те результаты, которые ожидают получить люди, их практикующие, но действительно имеющие место последствия. Обряд непосредственно или прямо воздействует на индивидов, так или иначе в нем участвующих, и результат этого воздействия мы можем обозначить, за недостатком другого термина, психологическим эффектом. Но это эффект, вторичный по отношению к социальной структуре, т.е. сети социальных отношений, связывающих индивидов воедино в некоем порядке жизни, воздействие на которые мы можем назвать социальным эффектом. Для определения психологического эффекта обряда мы можем довольствоваться раскрытием его психологической функции; для выяснения его социального эффекта мы должны понять его социальную функцию. Ясно, что невозможно раскрыть социальную функцию обряда, не вникая в его обычный или усредненный психологический эффект. В то же время возможно обсуждать психологический эффект, более или менее игнорируя более отдаленный социологический эффект, и именно так часто и происходит в так называемой функциональной антропологии.

Предположим, что мы хотим исследовать в австралийской трибе тотемные обряды, широко распространенные на большей части континента. Цель этих обрядов, которую преследуют сами туземцы, заключается в том, чтобы возобновить или поддержать те или иные “составные части” природы, такие как виды животных или растений, или дождь, или теплую либо холодную погоду. Имея в виду эту цель, мы должны – исходя из нашей точки зрения – сказать, что туземцы ошибаются, что обряды не выполняют, не делают того, что они должны делать, согласно их верованиям. Церемония вызывания дождя не вызывает его в действительности. Представление о том, что обряды осуществляют поставленную цель,

достигают ее, основывается на ложной вере. Я не верю, что представляют какую-либо научную ценность попытки объяснения, основывающиеся на ложной посылке.

Нетрудно увидеть, что обряды символичны и мы можем поэтому исследовать их значение. Для этого необходимо рассмотреть достаточное их число, и мы обнаружим, что существует некая основа в виде ритуальных идиом, с какими-то местными вариациями распространенная от западного побережья континента до восточного. Поскольку каждый обряд имеет связанный с ним миф, мы можем подобным образом исследовать значение мифа. В итоге мы обнаружим, что значение любого в отдельности взятого обряда становится ясным в свете космологии, главного содержания идей и верований относительно природы и человеческого общества, которые в самых общих своих чертах распространены во всех австралийских трибах.

Непосредственный психологический эффект обряда может быть установлен посредством наблюдения и разговора с его исполнителями. Конечно, в их сознании живет мнимая цель обряда, но наряду с ней сложное переплетение космологических верований, ссылка на которые дает обряду значение. Ясно, что индивид, совершающий обряд, даже если он, как это иногда случается, один, получает от этого определенное чувство удовлетворения, но было бы неправильно полагать, что это происходит просто потому, что он верит, что он помог создать более обильный запас пищи для себя и для своих собратьев – членов трибы. Его удовлетворение – в

272

исполненной ритуальной обязанности, мы можем сказать – религиозного долга. Если выразить своими словами, исходя из собственных наблюдений то, что может чувствовать туземец, то я сказал бы, что исполнением обряда он вносит свой небольшой вклад, который является одновременно и его привилегией, и его обязанностью вклад в поддержание того порядка в универсуме, во взаимозависимости с которым находится человек и природа. Удовлетворение, которое он получает от выполненного обряда, представляет для него специфическую ценность. В ряде случаев, когда я познакомился с живущими еще членами тотемических групп, которые продолжают исполнять тотемические обряды для себя, это удовлетворение представляло собой единственный мотив их действий.

Чтобы раскрыть социальную функцию тотемических обрядов, мы должны рассмотреть целый комплекс космологических идей, частичное выражение которых представляет собой каждый обряд. Я полагаю, что социальная структура австралийской трибы связана весьма особым образом с космологическими идеями и поддержание их связано с регулярным их выражением и воспроизведением в мифе и обряде.

Таким образом, любое приемлемое, удовлетворительное исследование тотемических обрядов в Австралии должно основываться не просто на рассмотрении их мнимых целей и их психологических функций, или – на анализе мотивов исполняющих обряды индивидов, но на раскрытии их значения и их социальной функции.

Возможно, что некоторые обряды не имеют социальной функции. Это может быть тот случай, когда табу подобны предостережениям, направленным против рассыпания соли в нашем обществе. Тем не менее этот метод исследования обрядов и ритуальных ценностей, который я считаю наиболее плодотворным, успешно служил на протяжении более чем тридцатилетних исследований обрядов как символических выражений и способствовал открытию их социальных функций. Этот метод не нов сам по себе, в данном случае он отличается лишь широтой охвата сравнительными исследованиями многих обществ разных типов. Он был применен китайскими мыслителями к своим собственным ритуалам более двадцати столетий тому назад.

В Китае, в VI и V вв. до р. Хр., Конфуций и его последователи настаивали на важности должного исполнения ритуалов, таких как похоронные и траурные обряды и жертвоприношения. После Конфуция реформатор Мо Ти учил соединению альтруизма – любовь ко всем людям – с утилитаризмом. Он считал, что похоронные и траурные обряды бесполезны и мешают действительно полезной деятельности, а потому должны быть

устранены или сведены к минимуму. В III и II столетия до р. Хр. конфуцианец Сюнь Цзы и составители Книги Ритуалов (Ли Чи), возражая Мо Ти, указывали, что хотя эти ритуалы могут не иметь утилитарной цели, они тем не менее выполняют важную социальную функцию. Вкратце, они указывали, что обряды упорядочивают (“делают счастливыми”) выражения чувств и тем самым выполняют социальную функцию. Они служат регулированию и облагораживанию человеческих эмоций. Мы можем сказать, что участие в исполнении обрядов служит культивированию в индивидуальных чувствах качеств, от существования которых зависит сам социальный порядок.

Рассмотрим значение и социальную функцию ритуала на совершенно простом примере. На Андаманских островах женщина, если она ожидает ребенка, дает ему имя еще тогда, когда он пребывает в утробе. С этого момента и спустя еще несколько недель после его рождения никто, включая отца и мать, не должен использовать персональное имя ребенка; они могут обращаться только с помощью терминов, выражающих их отношение к ребенку. На протяжении этого периода оба родителя обязаны воздерживаться от употребления в пищу той еды, которую они употребляют обычно.

10. Религия и общество. Часть I 273

Я не получил от андаманцев никакого объяснения цели или причины этого запрета на имя. Если рассматривать этот акт как символический и исходить, таким образом, из предложенного нами метода, вместо того чтобы строить догадки, то не удастся ли понять его значение? Для начала мы можем выдвинуть общую рабочую гипотезу, согласно которой в простом обществе один и тот же символ используется в разных контекстах или в различного рода условиях и имеет какой-то общий элемент своего значения. Сравнивая между собой различные варианты использования этого символа, мы можем выделить этот общий его элемент. Это тот самый метод, который мы используем для изучения не имеющих письменности языков для обнаружения значения слов и морфем.

Андаманцы избегают имени умершего человека с момента его смерти до окончания траурных церемоний; не называются имена участвующих в поминальных обрядах родственников умершего; существует запрет на имена юношей и Девушек во время церемоний, совершаемых в период их отрочества; жених и невеста не называют друг друга по именам в течение короткого времени после их свадьбы. Для андаманцев личное имя есть символ социальной индивидуальности, т.е. той позиции, которую данный индивид занимает в социальной структуре и в социальной жизни. Запрет на личное имя является символическим признанием или обозначением того факта, что в данное время личность не занимает своей нормальной позиции в социальной жизни. Можно добавить, что персону, чье имя временно выводится из употребления, рассматривается как имеющая на это время аномальный ритуальный статус.

Вернемся к правилу, запрещающему употребление определенной пищи. Ответы андаманцев на вопрос, что произойдет, если отец или мать нарушат табу, как правило, состоит в том, что он или она заболеют; правда, один или два из моих информантов думали, что возможно это произойдет и с ребенком. Это просто пример стандартной формулы ритуальных запретов. Участники поминовения умершего родственника не могут есть свинину и черепаху, наиболее употребительную мясную пищу, и причина называется та, что если они это сделают, они заболеют.

Чтобы понять значение запрета на пищу, относящегося к родителям, мы можем использовать тот же самый метод, который применяли, рассматривая запреты на употребление имени. Существуют похожие или аналогичные правила для присутствующих на похоронах, для женщин во время менструаций, для юношей и девушек в период отрочества. Но для полноты картины мы должны принять во внимание место пищи в андаманских ритуалах в целом, и для этого я должен напомнить то, что я уже писал по этому поводу.

Я хотел бы привлечь Ваше внимание к другому аспекту метода, с помощью которого можно проверить нашу гипотезу относительно значения ритуалов. Мы брали различные условия, в которых два обряда оказывались схожими, например выявляли сходство между запретами на личное имя и запретами на употребление определенной пищи для данной личности, как это обнаруживалось на примерах с участниками похоронных обрядов, с одной стороны, и ожидающими ребенка матерью и отцом, с другой. Мы должны предположить, что для андаманцев существует важное сходство между этими двумя различными ситуациями – рождением и смертью, – в которых для них существует сходная ритуальная ценность. Мы не можем удовлетвориться любой интерпретацией табу, связанных с рождением ребенка, пока параллельно не будет дана интерпретация в отношении участников траурных обрядов. В терминах, используемых мной в этих случаях, мы можем сказать, что у андаманцев родственники недавно умершего человека и родители ребенка, который должен родиться или недавно родился, обладают аномальным ритуальным статусом. Это обнаруживается или указывается запретом на употребление их имен. Они должны иметь в виду вероятные тяжелые последствия, если

274

хотите – несчастье, неудачу, в случае нарушения ритуальных предписаний относительно запрета на определенные виды пищи. На Андаманских островах угрожающая в таких случаях опасность представляется как опасность заболеть. Это относится и к верованиям полинезийцев относительно ритуального статуса тех, кто прикасается к трупам или новорожденному младенцу. Следует отметить, что для полинезийцев так же, как для андаманцев, рождение имеет такую же ритуальную ценность, как и смерть.

Интерпретация табу по поводу рождения ребенка, которая разработана нами в результате изучения проблемы в ее связи с системой ритуальных ценностей в целом у жителей Андаманских островов, слишком сложна, чтобы представлять ее здесь полностью. Ясно, однако, что она выражает в соответствии с андаманской ритуальной идиомой общее отношение и интерес к этому событию. Родители демонстрируют свое согласие, соблюдая запрет на определенную пищу; их друзья соблюдают запрет на произнесение личных имен родителей. Благодаря выполнению табу событие приобретает социальную ценность, в том смысле, в каком этот термин был определен выше.

Существует теория, которая может показаться подходящей для объяснения нашего примера. Она основывается на гипотезе относительно психологической функции определенной группы обрядов. Эта теория состоит в том, что в соответствующих условиях человек в своем индивидуальном существовании озабочен последствиями каких-то событий или действий, поскольку они в какой-то степени зависят от условий, которые человек не может контролировать с помощью находящихся в его распоряжении технических средств. Поэтому он прибегает к обрядам, которые, как он верит, принесут успех. Они успокаивают его, придают уверенность. Так, летчик берет с собой в самолет талисман, который – как он верит – защитит его от случайностей и поможет уверенно выполнить полет.

Эта теория имеет почтенный возраст и выражена в различных формах того объяснения религии, которое было дано Юмом, и до объяснения Малиновским магии на основе исследований на Тробриандовых островах. Она может быть представлена в весьма правдоподобном виде благодаря соответствующему отбору иллюстраций. Поэтому ее следует рассмотреть очень внимательно и с разумной долей скептицизма. В таких случаях всегда существует опасность принять в качестве истинной правдоподобную теорию, основные доказательства которой неубедительны.

Я думаю, что в отношении ряда обрядов легко можно доказать с равным правдоподобием прямо противоположную теорию, а именно – что дело обстоит так, что существование обрядов и ритуалов не связано с тем, что индивид чувствует беспокойство и что психологический эффект обрядов заключается в том, чтобы пробудить в нем чувство тревоги или опасности. Так, жители Андаманских островов полагают, что опасно есть мясо дюгоня, свиньи или черепахи, если не выполнены необходимые для сохранения жизни ритуалы,

предполагаемая цель которых защитить их от этой опасности. Многие тысячи подобных примеров могут быть приведены и найдены повсюду в мире.

Таким образом, в то время как одна антропологическая теория заключается в том, что магия и религия дают человеку уверенность, комфорт и чувство безопасности, с той же степенью достоверности может быть аргументирована противоположная точка зрения – что они пробуждают в человеке страх и беспокойство, от которых он ранее был свободен – страх перед черной магией или духами, страх перед Богом, Дьяволом, адом.

В действительности, в наших страхах и беспокойстве, равно как в наших надеждах, мы находимся под влиянием сообщества, в котором мы живем. И это в большей степени относится к оформлению надежд и страхов в то, что я назвал общей

10* 275

заинтересованностью в событиях или происходящем, соединяющей человеческие существа во временные или перманентные ассоциации.

Возвращаясь к андаманским табу относительно рождения ребенка, хочу сказать, что здесь трудно утверждать, что они выполняли роль средства, успокаивающего родителей перед лицом случайностей, которые могут вмешаться и помешать благополучным родам.

Если будущий отец нарушит предписания пищевого табу, то, согласно общепризнанной андаманцами точке зрения, он заболит. Больше того, он должен продолжать соблюдать требования табу после рождения ребенка. Кроме того, как иначе мы могли бы дать объяснение аналогичного табу в отношении человека, принимавшего участие в траурных церемониях, посвященных умершему родственнику? Табу, связанные с беременностью и родами, часто объясняют в терминах той гипотезы, о которой я упомянул. Отец, естественно обеспокоенный исходом события, в отношении которого мы не располагаем средствами технического контроля и которое опасно для субъекта, успокаивает себя соблюдением требований табу или выполнением каких-то магических действий. Он может избегать определенных видов пищи. Он может не плести сети или не завязывать узлы, или он может ходить вокруг дома, развязывая все узлы и открывая все запертые или закрытые ящики или контейнеры.

Я хочу пробудить в Вашем сознании, если это уже не произошло, сомнение относительно того, что обе общие теории и их специальное применение раскрывают полную истину, в действительности они могут вовсе не быть истинными. Скептицизм в отношении правдоподобных, однако не обоснованных гипотез имеет существенное значение в каждой науке. Сомнения, наконец, могут возникать и потому, что эти теории соотносятся с фактами, которые, как кажется, их подтверждают, однако отсутствуют попытки систематического соотнесения их с фактами, с ними не согласующимися. Существует немало трудностей, которые я пытаюсь решить в моих собственных исследованиях.

Альтернативная гипотеза, предлагаемая мной для рассмотрения, заключается в следующем. В данной общине принято, что будущий отец должен чувствовать заботу или по крайней мере показывать, что он ее чувствует. Соответствующая символика выражения его заботы находится в терминах общего ритуала или символической идиомы этого общества, и общепринято, что мужчина в этой ситуации должен выполнять символические или ритуальные действия или соблюдать воздержание. Для каждого правила, которое должно соблюдаться, нужна какая-либо санкция или причина. Для действий, которые явно затрагивают других лиц, моральные и юридические санкции требуют в целом достаточных сил, контролирующих индивида. Ритуальные обязательства конформности и рационализации обеспечиваются ритуальными санкциями. Простейшая форма ритуальной санкции – вера в то, что если правила ритуала не соблюдены, то, вероятно, произойдет какое-то несчастье. Во многих обществах ожидаемая опасность есть нечто более определенно мыслимое – опасность болезни или же в крайнем случае даже смерти. В более специальных формах ритуальной санкции надежда на хороший результат или опасение плохого исхода находятся в более сложной зависимости от проведения или значения ритуала.

Эта теория не касается исторического происхождения ритуала, она не пытается реализовать и другой подход – дать объяснение ритуала в терминах человеческой психологии; эта гипотеза рассматривает ритуал и ритуальную ценность в их отношении к основной структуре человеческого общества, т.е. тем инвариантным общим характеристикам, которые присущи всякому человеческому обществу прошлому, настоящему и будущему. Она основывается на знании того факта, что если взаимодействие в животном сообществе зависит от инстинкта, то в

276

человеческих обществах оно зависит от эффективности многих различного рода символов. Теория, которую я предлагаю, может быть оценена в рамках общей теории символов и ее социальной эффективности.

С позиций этой теории андаманские табу, касающиеся рождения ребенка, являются обязательным признанием в стандартизированной символической форме значимости и важности этого события для родителей ребенка и для общины в целом. Они служат, таким образом, фиксации социальной ценности событий такого рода. Подобным образом я доказывал в другом месте, что андаманские табу относительно животных и растений, употребляемых в пищу, служат средством закрепления определения социальной ценности пищи, основывающемся на ее социальной важности. *Социально* важная пища не та, которая удовлетворяет голод, но та, которая в андаманских поселках и деревнях связана с ее добыванием и использованием в совместной деятельности, с повседневными проявлениями сотрудничества и взаимной помощи, т.е. постоянно выступает как фактор, воздействующий на интересы и взаимоотношения, связывающие индивидов – мужчин, женщин и детей – в обществе.

Я полагаю, что эта теория может быть обобщена и с необходимыми модификациями распространена на обширное число табу в различных обществах. Моя теория может развиваться – как приемлемая рабочая гипотеза, дающая исходную основу для понимания всех ритуалов, а на этой основе – религии и магии, хотя между ними следует проводить различие. Исходный базис ритуала есть отнесение ритуальной ценности к объектам и событиям, которые или сами являются объектами важных общих интересов, соединяющих воедино личность и общину, или являются символическими представителями таких объектов. Для иллюстрации того, что я имею в виду в этих последних рассуждениях, можно привести два примера. В определенных андаманских ритуалах ценность отнесена, например, к цикаде, не потому что это имеет какую-то социальную значимость само по себе, но потому что символически выражает или представляет тот сезон года, который действительно имеет значение, важен. В некоторых трибах Восточной Австралии бог Байям является персонификацией, т.е. символическим выражением, морального закона трибы, а радуга змея (австралийский эквивалент китайского дракона) – символом роста и плодородия природы. Байям и радуга-змея в свою очередь представляются фигурами земли, которые изготавливаются из священной церемониальной почвы обрядов инициации и в которые они включаются. Почитание, которое австралийцы оказывают образу Байяма или его имени, представляют собой символический способ фиксации социальной ценности морального закона, в особенности законов, касающихся брака.

В заключение позвольте еще раз вернуться к трудам того антрополога, которого мы здесь отмечаем. Сэр Джеймс Фрэнгер, в *Psyche's task* и в других своих работах показывает, что табу вносят свой вклад в строительство сложной ткани общества. Он был, таким образом, инициатором функционального исследования ритуала, в которое и мне удалось внести свой вклад. Нужно учитывать, однако, смещение акцентов. Сэр Джеймс описывал табу диких племен как приложение на практике верований, представляющих собой ложное объяснение причин явлений, и он думал, что обладает объяснением действия этих верований в создании или поддержании стойкой упорядоченности общества как случайного образования. Мой собственный взгляд заключается в том, что негативные и позитивные обряды дикарей существуют и сохраняются потому, что они – часть того механизма, с помощью которого

упорядоченное, организованное общество поддерживает себя в своем существовании, устанавливая определенные фундаментальные социальные ценности. Верования, в которых обряды получают свое оправдание и обеспечиваются определенным постоянством, являются рационализациями символических

277

действий и с помощью чувств связываются с ними. Я бы предположил, что то, что сэр Джеймс Фрэзер рассматривал как случайный результат магических и религиозных верований, действительно конституирует их существенные функции и объясняет конечную причину их существования.

9. КОЛЛЕКТИВНЫЙ РИТУАЛ

Э. Дюркгейм*

Если теория тотемизма способна дать нам объяснение самых характерных верований этой религии, то остается все же еще один факт, требующий объяснения. Если дана идея тотема как эмблемы клана, то остальное следует отсюда; но мы должны еще установить, как формируется сама эта идея. Для этого надо ответить на следующие два вопроса, что побуждает клан выбирать себе эмблему и почему эта эмблема заимствуется из животного и растительного мира, и в особенности – из первого.

То, что эмблема используется в качестве собирательного связующего центра любого рода группами, доказывать излишне. Как выражение социального единства в материальной форме, она делает его более очевидным для всех, и в этом главная причина того, что использование эмблематических символов должно было быстро распространиться после того, как однажды они были придуманы. Но более того, эта идея спонтанно внедрилась в общественную жизнь как одно из ее условий; нет более удобного способа, чем эмблема, для осознания обществом себя самого: она служит также средством формирования этого сознания; это один из конституирующих общество элементов.

Действительно, если посмотреть на себя, то мы обнаружим, что индивидуальное сознание остается закрытым для всех остальных; они могут общаться только с помощью знаков, которые выражают их внутренние состояния. Если между ними устанавливается общение, которое становится реальной общностью, так что, можно сказать, все партикулярные сознания сливаются в одно общее сознание, то знаки, их выражающие, должны в результате как бы слиться в один-единственный и уникальный знак. Его появление дает индивидам знать, что они едины, и дает им сознание их морального единства. Испуская один и тот же возглас, произнося одно и то же слово или делая один и тот же жест по поводу одного и того же предмета, они чувствуют свое единство и становятся едиными. Это верно, что индивидуальные представления также вызывают в организме реакции, с которыми нельзя не считаться, однако эти представления можно помыслить и отдельно от тех физических процессов, которые они сопровождают или за которыми следуют, но которые они не конституируют. Но совсем другое дело – коллективные представления. Они предполагают воздействие и реагирование на воздействие со стороны другого; они суть продукты таких, взаимодействий, которые сами возможны лишь через посредство материального посредника. Роль этих последних не сводится к тому, чтобы выражать ментальные состояния, с которыми они связаны; они помогают создавать их. Индивидуальное сознание не может вступать в контакт и общение с каким бы то ни было другим, если оно не выходит за пределы себя самого; но оно не может этого сделать помимо каких-то движений. Гомогенность этих движений есть то, что дает этой группе осознание себя и, следовательно, дает ей существование. Если однажды эта гомогенность установилась и эти движения

* *Durkheim E. The elementary Forms of the Religions Life. Glencoe, 1954. P. 230-231 / Пер. В.И. Гараджи.*

278

приобрели стереотипную форму, то они служат символизации соответствующих представлений. Но они символизируют их лишь потому, что принимают участие в их формировании.

Однако, кроме того, без символов социальное сознание может иметь только непрочное, случайное существование. Мышление сильно, пока люди вместе и взаимно друг на друга влияют; оно существует только в форме воспоминаний, после того как взаимодействие заканчивается; предоставленное самому себе оно становится все слабее и слабее; после того как группа перестает существовать и действовать, индивидуальный темперамент снова берет верх. Неистовые страсти, которые могут возникнуть под влиянием толпы, уходят прочь и гаснут, когда она рассыпается, и человек с удивлением спрашивает себя сам, как мог он столь сильно изменять своему нормальному характеру. Но если движения, в которых выражаются соответствующие представления, оказываются связанными с чем-то, длительно продолжающимся, то эти представления становятся более устойчивыми. Эти сопутствующие обстоятельства постоянно вызывают их в сознании и поддерживают их; это выглядит так, как если причина, их вызвавшая, продолжает свое действие. Таким образом, эти системы эмблем, которые необходимы для того, чтобы общество осознало себя, не менее необходимы для надежного продолжения и поддержания этого сознания.

Мы не должны, таким образом, рассматривать эти символы как просто условности, которые можно в любой момент поменять как этикетку по каким-то деловым соображениям, в качестве обозначения какого-то образования: они являются его составной частью. Даже тот факт, что коллективные представления связаны с вещами, совершенно им чуждыми, не является чисто конвенциональным: он показывает в конвенциональных формах реальные характеристики социальных фактов, т.е. их трансцендентность индивидуальному сознанию. Действительно, известно, что социальный феномен рождается не в индивидах, а в группе. Какое бы участие мы не принимали в его возникновении, каждый из нас получает его извне. Так, если мы представляем его себе как исходящий от материального объекта, то мы не должны совершенно превратно представлять его природу. Конечно, они не исходят от той специфической вещи, с которой мы их связываем, но тем не менее верно то, что они возникают вне нас. Если моральная сила, ощущаемая верующим, не исходит от идола, которому он поклоняется, или эмблемы, перед которой он благоговеет, то она все же приходит к нему извне, от чего-то от него отдаленного. Объективность этого символа объясняет только его экстернатальность.

Тотемизм — это вера не в каких-то животных, каких-то людей или какие-то изображения, а в некую безымянную и безличную силу, обитающую в каждом из этих существ, которая не смешивается при этом ни с кем из них. Никто не обладает ею целиком, но все имеют к ней отношение. Она настолько независима от отдельных существ, в которых воплощается, что и предшествует их появлению, и живет после них. Умирают индивиды, одни поколения сменяются другими. Но эта сила по-прежнему остается живой, современной и неизменной. Она одушевляет сегодняшнее поколение, как одушевляла и вчерашнее и как будет одушевлять завтрашнее. В самом широком смысле слова можно сказать, что эта сила — Бог, поклонение которому присуще каждому тотемическому культу. Только Бог безличный, безымянный; внеисторический, имманентный миру, рассеянный среди бесчисленных вещей.

279

Способность общества выступать в качестве бога или порождать богов никогда так не проявлялась, как в первые годы революции (имеется в виду Французская революция XVIII в. — примеч. пер.). Действительно, в это время под влиянием всеобщего энтузиазма исключительно светские по своей природе вещи были обращены общественным мнением в священные: Родина, Свобода, Разум. Обозначилась тенденция к созданию религии со своим догматом, своей символикой, алтарями и празднествами. Именно этим спонтанным чаянием пытался дать нечто вроде официального удовлетворения культ Разума и Высшего Существа.

Правда, это религиозное обновление было лишь мимолетным. Дело в том, что патриотический энтузиазм, бывший первопричиной движения масс, ослабел. Исчезла причина – и следствие не могло сохраниться. Но сам опыт в силу своей краткости представляет социологический интерес. Так или иначе можно было видеть, как при определенных обстоятельствах общество и его ведущие идеи непосредственно и без какого-либо преобразования стали объектом подлинного культа.

10. СОЦИАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

Вебер*

Под “мировыми религиями” понимаются (совершенно свободно от оценочных суждений) те пять религиозных или религиозно обусловленных систем регламентации жизни, число сторонников которых особенно велико: религиозная этика конфуцианства, буддизма, христианства, индуизма и ислама. К ним следует отнести в качестве шестой религии иудаизм, как потому, что в нем содержатся решающие исторические предпосылки для понимания двух последних из названных мировых религий, так и вследствие его отчасти действительного, отчасти мнимого значения в развитии современной хозяйственной этики Запада (о котором в последнее время часто шла речь). Остальные религии привлекались лишь в той мере, в какой это было необходимо для исторической последовательности. Разделы, посвященные христианству, связаны с помещенными в данном сборнике исследованиями, знакомство с которыми предполагается.

Что понимается здесь под “хозяйственной этикой” религии, станет очевидным в ходе дальнейшего изложения. Автора интересуют не этические теории теологических компендиев, которые служат лишь средством познания (при некоторых обстоятельствах, правда, важным), а коренящиеся в психологических и прагматических религиозных связях *практические импульсы к действию*. Хотя последующее изложение и являет собой в известной мере собрание отдельных очерков, из него тем не менее должно стать ясным, какое сложное образование представляет собой конкретная хозяйственная этика и сколь многосторонне она обусловлена. В дальнейшем будет также показано, что внешне сходные формы экономической организации могут быть связаны с весьма различной по своему характеру хозяйственной этикой и в зависимости от ее своеобразия оказывать самое разнообразное историческое воздействие. Хозяйственная этика не является простой “функцией” форм хозяйственной организации, так же как она не может сама по себе однозначно их создавать.

Не существовало хозяйственной этики, которая была бы не только религиозно

* Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985. С. 40-75 / Пер. М.И. Левиной.

280

детерминирована. Совершенно очевидно, что она в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определенных географических и исторических особенностях, которые отличают ее от обусловленного религиозными или иными моментами отношения человека к миру. Однако несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики – именно только одним – является религиозная обусловленность жизненного поведения. Она в свою очередь также, конечно, испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов. Попытка показать эту зависимость во всех ее подробностях увела бы бесконечно далеко от поставленной темы. Поэтому в данной работе речь может идти лишь о стремлении вычленить направляющие элементы жизненного поведения тех социальных слоев, которые оказали наиболее сильное влияние на практическую этику соответствующей религии и придали ей специфику, т.е. черты, отличающие ее от других

религий и вместе с тем существенные для хозяйственной этики. Такое влияние должен оказывать не обязательно один слой. К тому же в процессе исторического развития решающие в этом смысле слои могут сменять друг друга. И никогда подобное влияние не является исключительной прерогативой отдельного слоя. Тем не менее для каждой данной религии можно большей частью выделить слои, жизненное поведение которых было бы во всяком случае по преимуществу определяющим.

Предвосхищая дальнейшее изложение, приведем несколько примеров. Так, конфуцианство было сословной этикой литературно образованной светской рационалистической бюрократии. Тот, кто не принадлежал к этому *образованному* слою, не принимался во внимание. Религиозная (или, если угодно, иррелигиозная) сословная этика этого слоя во многом вообще определила жизненное поведение китайцев. Напротив, носителями раннего индуизма были литературно образованные представители наследственной касты, не занимавшие никаких должностей, действовавшие в качестве своего рода ритуалистических пастырей отдельных людей и сообществ, а также в качестве несокрушимого центра сословного членения, которое они определяли. Только обладавшие ведийской *образованностью* брахманы были в качестве носителей традиции подлинным религиозным сословием. Лишь позже в качестве их соперников выступило сословие брахманов-аскетов, а еще позже, в период индийского средневековья, в индуизме зародилась страстная сакраментальная вера в спасителя, укоренившаяся среди низших слоев. Буддизм распространялся странствующими, нищенствующими монахами, предававшимися созерцанию и отвергавшими мир. Лишь они принадлежали в полном смысле этого слова к общине, все остальные были неполноценными в религиозном смысле мирянами: объектами, а не субъектами религиозности.

Ислам был вначале религией воинов-завоевателей, рыцарского ордена, состоявшего из дисциплинированных борцов за веру, которые отличались от созданных по их образцу христианских орденов времени крестовых походов только тем, что не требовали сексуального аскетизма. В средневековом исламе такого же, если не большего значения достиг созерцательно-мистический суфизм, а из него вышли братства низших слоев горожан (близкие по своему типу христианским терциариям, но имевшие значительно большее распространение), во главе которых стояли плебейские руководители, обладавшие знанием оргиастической техники.

Иудаизм стал после вавилонского пленения религией “народа пария” (подлинное значение этого выражения будет дано позже); во главе его в средние века оказались получившие своеобразную литературно-ритуалистическую подготовку интеллектуалы, представители пролетароидной, рационалистической, бюргерской интеллигенции. И, наконец, христианство было вначале учением странствующих ремесленников, специфически городской религией по своему характеру и оставалось

281

таковой во все времена его внешнего и внутреннего расцвета – в античности, в средние века, в пуританизме. Основной сферой действия христианства были западный город в его своеобразии, которое отличало его от всех остальных городов, и буржуазия в том смысле, который она обрела только там; это относится как к боговдохновенной общинной набожности античности, так и к нищенствующим орденам средневековья, к сектам периода Реформации и далее вплоть до пиетизма и методизма.

Мысль автора отнюдь не сводится к тому, что своеобразие религии является простой функцией социального положения того слоя, который выступает в качестве ее характерного носителя, как бы его “идеологией” или “отражением” его материальных или духовных интересов. Напротив, вряд ли возможно большее непонимание точки зрения, проводимой в данном исследовании, чем подобное толкование. Как ни глубоко в отдельном случае экономически и политически обусловленное социальное воздействие на религиозную этику, ее основные черты восходят прежде всего к религиозным источникам. И прежде всего к содержанию ее благовествования и обетования. Даже если они нередко уже в следующем

поколении радикально преобразуются, поскольку оказывается необходимым привести их в соответствии с потребностями общины, то приводятся они, как правило, в соответствие прежде всего с ее религиозными потребностями. Лишь вторичное значение, правда, часто очень существенное, а подчас и решающее, могут иметь интересы, связанные с другими сферами. Хотя для каждой религии смена социально определяющих слоев обычно очень важна, вместе с тем несомненно, что однажды сложившийся тип религии достаточно сильно влияет на жизненное поведение разнородных слоев.

Связь между религиозной этикой и интересами отдельных слоев иногда интерпретировались таким образом, будто первая является только “функцией” последних, причем не только в понимании исторического материализма – этого мы здесь касаться не будем, – но и с чисто психологической точки зрения.

Общую, в известном смысле абстрактную, классовую обусловленность религиозной этики можно было бы как будто после появления блестящего эссе Ф. Ницше вывести из его теории затаенной обиды (*Ressentiment*), подхваченной и серьезными психологами. Если бы этическое просветление сострадания и братства было этическим “восстанием рабов”, обделенных будь то природными данными или судьбой, а этика “долга” соответственно – продуктом вытеснения бессильной жажды мести, направленной против праздных господ и испытываемой теми, кто вынужден трудиться, чтобы обеспечить себе существование, тогда важнейшие проблемы типологии религиозной этики получили бы очень простое решение. Однако сколь ни удачно и ни плодотворно само по себе открытие психологического значения затаенной обиды, оценивать ее социальный смысл следует с большой осторожностью.

В дальнейшем речь часто будет идти о мотивах, которые определяют различные типы этической “рационализации” жизненного поведения. Большей частью они не имеют никакого отношения к чувству обиды.

Однако что касается оценки *страдания* в религиозной этике, то она, без сомнения, претерпела характерное изменение, которое, будучи правильно интерпретировано, до известной степени подтверждает теорию, впервые предложенную Ницше. Первоначальное отношение к страданию находило свое выражение во время религиозных празднеств сообщества. Его испытывали на себе прежде всего те, кого преследовали болезни или несчастья. Человек, длительно страдающий, скорбящий, больной или подверженный иным несчастьям, считался в зависимости от характера страдания либо одержимым демонами, либо отмеченным гневом обиженного им бога. Пребывание его среди членов культового сообщества могло повлечь за собой дурные последствия. Во всяком случае ему не следовало принимать участие в

282

культовых трапезах и жертвоприношениях, ибо его присутствие не ублажало богов, и могло вызвать их гнев. Культовые трапезы были местом радости – даже в Иерусалиме во время осады.

Это религиозное отношение к страданию как к симптому божественного гнева и скрытой вины психологически очень близко весьма распространенной потребности. Счастливый человек редко довольствуется самим фактом обладания счастьем. Он хочет, помимо этого, иметь также *право* на это счастье, он хочет быть убежден в том, что он его “заслуживает”, прежде всего по сравнению с другими; хочет верить, что менее счастливый, лишенный этого счастья, получил то, что заслужил. Счастье стремится быть “законным”. Если в общее понятие “счастья” включать все блага почести, власть, богатство и наслаждения, – то оно может служить общей формулой той легитимности, которую религия призвана придавать внешними и внутренними устремлениям всех господствующих, владеющих, побеждающих, здоровых, короче говоря, счастливых, – т.е. служить теодицеей счастья. Эта теодицея счастья коренится в весьма прочных (“фарисейских”) потребностях людей и поэтому легко доступна пониманию, хотя ее воздействию и не всегда уделяется достаточное внимание.

Сложнее пути, которые ведут к противоположному пониманию – к религиозному просветлению страдания. Прежде всего здесь играл определенную роль опыт, согласно

которому харизма экстатического, пророческого, истерического, в общем неповседневного состояния, признаваемого “священным” и возникающего под воздействием магической аскезы, пробуждалась или во всяком случае легче вызывалась благодаря различного рода самобичеванию и воздержанию от еды, сна и сексуальных отношений. Престиж подобным воздержаниям придавало представление о том, что определенные виды страдания и вызванные истязаниями ненормальные состояния служат путем к обладанию сверхчеловеческой, магической силой. Древние предписания табу и воздержания, призванные обеспечить необходимую чистоту совершения культа, – следствие веры в демонов – действовали в том же направлении. К этому затем присоединилось в качестве самостоятельного и нового фактора развитие культов “спасения”, в которых возникла принципиально иная позиция по отношению к индивидуальному страданию. Исконный культ сообщества, прежде всего политических союзов, игнорировал все индивидуальные интересы. Бог племени, местности, города, империи заботился только о том, что касалось сообщества в целом, – о дожде, солнце, добыче на охоте, победе над врагами. К нему зывало, следовательно, в своем культе сообщество как таковое. Так предотвращения или устранения зла – прежде всего болезни – отдельный человек обращался не к культу сообщества, а к колдуну, старейшему “пастырю” индивидов. Престиж отдельных магов и тех духов или богов, именем которых они совершали свои чудеса, обеспечивал им клиентуру, независимо от принадлежности к определенной местности или племени, а это при благоприятных обстоятельствах вело к образованию независимой от этических союзов “общины”. Многие, хотя и не все, “мистерии” вступали на этот путь. Их обетом было спасение именно отдельного индивида от болезни, бедности и всякого рода бедствий и опасностей. Тем самым маг превращался в мистагога: возникали наследственные династии мистагогов или организаций с обученным персоналом, главы которых определялись по известным правилам и могли считаться воплощением сверхчеловеческого существа или пророка и выразителями воли своих богов. Таким образом, появилось религиозное убеждение, занятое собственно индивидуальным “страданием” и “избавлением” от него. Пророчество и обетования естественным образом были обращены к массе тех, кто *нуждался* в спасении. Они и их интересы оказались в центре профессионального предприятия по “заботе о душе”, которое возникло только теперь. Типичная деятельность магов и священнослужителей сводилась на

283

данном этапе к установлению вины, вызвавшей страдание, к требованию покаяния в грехах, т.е. прежде всего в нарушении ритуальных предписаний, наставлениям, как устранить страдание. Их материальные и духовные интересы во все большей степени исходили из *плебейских* мотивов.

Дальнейшим продвижением по этому пути под давлением типичных, постоянно повторяющихся бедствий было развитие религиозной веры в “спасителя”. Она предполагала наличие мифа, следовательно, (хотя бы относительно) *рациональное* видение мира, важнейшим предметом которого стало также страдание. Духи, ведавшие появлением и исчезновением растений и движением важных для смены времен года созвездий, стали по преимуществу носителями мифов о страдающем, умирающем и воскресающем боге, который вернет человеку счастье в этом мире или обеспечит ему счастье в мире ином. Предметом культа спасителя мог стать и воспринятый народом образ, созданный легендой, как, например, Кришна в Индии, в поклонении которому большую роль играют мифы о его детстве, любви и борьбе. У политически притесняемого народа, такого, как израильский, наименование спасителя (мешуах) связывалось сначала с персонажами героических сказаний, победителями над врагами (Гедеоном и Иеффайей), а отсюда были выведены мессианские обетования. У этого народа, и в такой связи только у него, вследствие совершенно особых обстоятельств религиозные надежды на спасение были вызваны страданием народного сообщества, а не отдельного человека.

Как правило, спасение носило универсальный и индивидуальный характер одновременно: спаситель предоставляет его отдельному человеку, который к нему обратился. Образ

спасителя мог быть различным. В позднем зороастризме с его многочисленными абстракциями в роли посредника и спасителя выступала конструированная фигура. Но бывало и наоборот: историческая личность, получившая легитимность посредством чуда и воскресения, возвышалась до образа спасителя. В основе реализации различных возможностей лежали чисто исторические моменты.

Однако надежды на спасение почти всегда порождали теодицею страдания.

Обетования религий спасения были, правда, прежде всего связаны не с этическими, а с ритуальными условиями; так, например, земные и потусторонние преимущества, даруемые элевсинскими мистериями, – с ритуальной чистотой и слушанием элевсинской мессы. Однако по мере того, как вместе с ростом значения права увеличивалась роль богов, в ведении которых находилось правосудие, к ним переходила защита существующего порядка: наказание несправедливого и награждение праведного. И там, где пророчество оказывало определяющее влияние на религиозное развитие, основанием всякого несчастья стал естественным образом “грех” – уже не как нарушение магических предписаний, а прежде всего как неверие в пророка и его заветы. Пророк совсем не обязательно был выходцем из угнетенных классов или их представителем; мы скоро увидим, что правилом было едва ли не обратное. Содержание его учения также отнюдь не соответствовало по преимуществу кругу представлений этих классов. Но *нуждались* в спасителе и пророке, конечно, обычно не счастливые, имущие, господствующие, а угнетенные или во всяком случае те, которым грозила нужда. Поэтому религия спасения, которую возвещал пророк, находили сторонники преимущественно в менее привилегированных социальных слоях, которым она либо полностью заменяла магию, либо рационально ее дополняла. Там, где обетования пророка или спасителя недостаточно удовлетворяли чаяния социально менее привилегированных слоев, обычно внутри официального учения возникала религия спасения, распространенная среди масс. Рациональное видение мира, содержащееся эмбрионально в мифе о спасителе, как правило, вело к задаче создать рациональную теодицею несчастья. Одновременно оно нередко придавало страданию совершенно чуждый ему изначально оттенок положительной ценности.

284

Добровольное принятие страдания посредством самоистязания с появлением этических, карающих и награждающих божеств изменило свой смысл. Самоистязание как источник харизматического состояния, обеспечивающего магическую власть над духами, сменилось изнурительными молитвами и обетами воздержания, а магическая формула, направленная на заклинание духов, превратилась в мольбу к богу услышать взывающих к нему. К этому присоединилось покаянное умерщвление плоти как средство признанием вины смягчить гнев богов и наказанием себя самого отвести кару. Многочисленные виды воздержания во время траура, призванные (особенно в Китае) отвести зависть и гнев умершего, легко перешли в отношение к соответствующим богам вообще. В результате самоистязание, а затем и отказ от земных благ стали считаться более угодными богу, чем непосредственное наслаждение земными благами, делавшее менее доступными влиянию пророка или священнослужителя.

Роль этих отдельных мотивов значительно усилилась, когда с растущей рациональностью видения мира увеличилась потребность в постижении этического “смысла” разделения благ и счастья между людьми. С ростом рационализации религиозно-этического отношения к миру и вытеснения примитивных магических представлений теодицея стала сталкиваться со все большими трудностями. Слишком часто встречалось лично “незаслуженное” страдание. Причем отнюдь не только по нормам “морали рабов”; и по меркам господствующего слоя в наилучшем положении подчас оказывались не достойные, а “плохие” люди. Вина индивида в прежней жизни (переселение душ), вина предков, караемая вплоть до третьего и четвертого колена, испорченность (самый главный фактор) всего тварного объясняли страдание и несправедливость; надежда на будущую лучшую жизнь в этом мире для отдельного человека (переселение душ) или для его потомков (царство мессии) или в мире ином (рай) – служила

обетованием уравнивания судеб. Метафизическое представление о боге и мире, порожденное неискоренимой потребностью в теодицее, реализовалось только в трех системах – лишь они дали удовлетворительный ответ на вопрос о причине несоответствия судеб людей их заслугам. Это – индийское учение о карме, дуализм зороастризма и доктрина предопределения сокрытым богом (*Deus absconditus*) к спасению или гибели. Эти рационально разработанные решения лишь как исключение выступают в чистом виде.

Рациональная потребность в теодицее страдания – и смерти – проявилась с огромной силой. Она определила важные характерные черты таких религий, как индуизм, зороастризм, иудаизм, в известной мере учение апостола Павла и позднее христианство.

Теодицея страдания может носить оттенок затаенной обиды. Однако потребность уравнивать земные судьбы принимала такую окраску лишь в некоторых случаях. Вера в то, что несправедному в этой жизни хорошо именно потому, что его ждет ад, тогда как благочестивому человеку уготовано вечное блаженство и ему надлежит в земной жизни искупить совершенные им грехи, конечно, очень близка потребности в мщении. Но нетрудно убедиться и в том, что это подчас появляющееся представление совсем не всегда обусловлено чувством обиды и уж во всяком случае не всегда является продуктом социально угнетенных слоев. Мы увидим, что существовало лишь несколько религий, а среди них лишь одна, которая действительно в полной мере обладала этой характерной чертой. Верно, что чувство обиды как один из элементов (в числе прочих) *могло* повсеместно иметь значение для религиозно окрашенного рационализма социально менее привилегированных слоев, и часто такое значение действительно имело. Но верно и то, что роль этого чувства в зависимости от природы обетования в различных религиях была весьма различной и подчас минимальной. Совершенно неправильно было бы выводить “аскезу” из этого источника. Безусловно, существующее во всех рели

285

гиях спасения недоверие к богатству и власти коренится прежде всего в том, что спасителям, пророкам и священнослужителям по опыту известно, насколько незначительна потребность благополучных и “сытых” в спасении любого рода и насколько незначительно их “благочестие”.

Развитие рациональной религиозной *этики* именно в обладающих меньшей социальной значимостью слоях также объясняется прежде всего их положением в обществе. Представители обеспеченных слоев, пользующихся почестями и властью, обычно создают свою сословную легенду, основанную якобы на особом, присущем им свойстве – большей частью преимуществе происхождения: действительный или воображаемый характер бытия этих слоев питает их чувство собственного достоинства. Напротив, слои, социально угнетенные, отрицательно (или во всяком случае не положительно) расцениваемые по их месту в обществе, основывают свое достоинство прежде всего на вере в предназначенную им “миссию”. Их долг или их (функциональные) свершения гарантируют или конституируют их значимость, которая тем самым становится “задачей” выдвинутой перед ними богом. Уже эта ситуация предопределяла духовное воздействие *этических* пророчеств прежде всего на менее привилегированные слои и без обращения к чувству обиды как к необходимому рычагу. Вполне достаточно было рациональной заинтересованности в материальном и духовном равенстве. То, что пророки и священнослужители наряду с этим – преднамеренно или ненароком использовали также чувство затаенной обиды, не подлежит сомнению, но это не было общим правилом. Прежде всего эта негативная по своей сути сила нигде не служила источником тех метафизических концепций, которые придавали каждой религии спасения ее своеобразие. Их характер религиозных обетований совсем не был обязательным или преимущественным отражением классовых интересов, внешних или внутренних по своей природе. Сами по себе массы оставались верны магии, если только какое-либо *пророчество* не увлекло их своими обетованиями в религиозное движение этического характера.

В остальном своеобразие великих религиозно-этических систем определялось значительно более разнообразными общественными условиями, нежели противоположность между

господствующими и угнетенными слоями. Приведем во избежание повторений в дальнейшем еще ряд замечаний. Эмпирический исследователь должен иметь в виду, что различные обещаемые религиями блага отнюдь не следует понимать только (или даже преимущественно) как “потусторонние”, не говоря уже о том, что отнюдь не каждая религия, и даже не каждая мировая религия, вообще видела в потустороннем мире обитель, где они выполняются. Если исключить христианство и немногие другие специфически аскетические вероисповедания, блага, обещанные религиями – как исконными, так и культивированными, пророческими или непророческими, – носят прежде всего вполне посюсторонний характер: они сводятся к здоровью, долголетию, богатству в китайской, ведийской религиях, зороастризме, раннем иудаизме, исламе, совершенно так же, как в финикийской, египетской, вавилонской религиях и в религии древних германцев; таковы же обещания благочестивым мирянам в индуизме и буддизме. Только виртуозы религиозной веры – аскет, монах, приверженец суфизма, дервиш – стремились достигнуть благ “внемирских”, отличных от земных. Но эти внемирские блага отнюдь не были только “*потусторонними*”, даже там, где они воспринимались в качестве таковых. Психологически для ищущих спасения важно было *посюстороннее* ощущение. Пуританская уверенность в спасенности (*certitudo salutis*) состояние избранности, “подтверждаемое” внутренним чувством, было единственным психологически ощутимым благом этой аскетической религиозности. Акосмическое чувство любви буддийского монаха, уверенного в том, что его ждет

286

погружение в нирвану, бхакти (горячая любовь к богу) или экстаз благочестивого индуиста, оргиастический экстаз в радениях хлыстов и танцующего дервиша, единение с богом и владение богом в любви к Марии и Христу, культ сердца Иисусова у иезуитов, квиетистская молитва и пиетистская нежность к младенцу Иисусу и его ранам, сексуальные и полусексуальные оргии в культе Кришны, рафинированные трапезы последователей Валлабхи, гностические обряды, различные формы мистического единения с богом (*unio mystica*) и созерцательного погружения во всеединое – во всех этих состояниях главное составляли, без сомнения, те эмоциональные ощущения, которые *они* сами непосредственно доставляли верующим. В этом отношении они ничем не отличались от религиозного экстаза, достигаемого с помощью алкоголя в культе Диониса или в культе сомы, от тотемных оргий, каннибалистских трапез, от древнего религиозного освященного потребления гашиша, опия и никотина и вообще от всех видов магического опьянения. Все эти состояния считались специфически священными и божественными, будучи психически неординарными и потому особо ценными. И хотя только рационализированные религии привнесли в эти специфические религиозные действия метафизическое значение и тем самым сублимировали оргию, возвысив ее до “таинства”, но и в самой примитивной оргии в какой-то степени всегда присутствовало толкование ее смысла. Отличие заключалось в том, что оно было чисто магически-анимистическим и не содержало или содержало только в дальних подступах свойственную всякому религиозному рационализму связь с универсальной космической прагматикой спасения. Однако и в дальнейшем благо, даруемое религией, продолжало быть для благочестивого человека прежде всего переживанием в настоящем. Это означало, что оно выражалось в первую очередь в состоянии, в чувстве как таковом, которое непосредственно вызывалось специфически религиозным актом, методической аскезой или созерцанием.

Такое состояние могло быть и по своему смыслу необыденным и преходящим по своему характеру переживанием. Так но первоначально повсюду и было. Различие между “религиозным” и “повседневным” состоянием состоит только в одном – в *необыденности* первого. Однако человек мог стремиться и к тому, чтобы сделать достигнутое средствами религии состояние постоянным, охватывающим полностью его и всю его судьбу “ощущением спасенности”. Переход здесь точно определить невозможно. Из обеих высших концепций сублимированного сотериологического религиозного учения – “нового рождения” и “спасения” – первое было древнейшим достоянием магии. Оно означало, что посредством оргиастического акта или планомерной аскезы может быть обретена новая душа. Ее обретали

временно в экстазе, но можно было также стремиться к тому, чтобы такое состояние стало длительным и достичь этого средствами магической аскезы. Юноша, который намеревался вступить в сообщество воинов, принять участие в магических танцах, в оргиях культового сообщества или участвовать в культовой трапезе с богами, должен был обрести новую душу. Поэтому с древнейших времен известна аскеза героев и магов, инициация юношей и сакраментальные обряды нового рождения на важных этапах частной и общественной жизни. Однако различными были помимо применяемых средств прежде всего цели этих действий, неоднозначен был ответ на вопрос, “во что” предстояло переродиться.

Различные религиозно (или магически) оцениваемые состояния, которые придавали религии ее психологический характер, можно систематизировать с самых различных точек зрения. Мы не станем предпринимать здесь подобную попытку. Нам важно, продолжая сказанное выше, показать в самой общей форме, что вид (посюстороннего) блаженства или нового рождения, к которому стремятся в религии как к высшему благу, необходимым образом должен соответствовать характеру того слоя, который является носителем данной религии. Устремления класса

287

воинственных рыцарей, крестьян, предпринимателей, литературно-образованных интеллектуалов не могли не быть различными, однако эти тенденции сами по себе были далеки от того, чтобы однозначно детерминировать характер религии, хотя они и оказывали на нее длительное воздействие. В частности, чрезвычайно важна противоположность между двумя первыми и двумя последними слоями. Ибо интеллектуалы всегда были носителями рационализма, а предприниматели (купцы, ремесленники) могли ими стать.

В первом случае рационализм носил более теоретический, а во втором – более практический характер. Но при всех различиях он обычно сильно влиял на религиозное поведение. Громадное значение прежде всего имело своеобразие слоев *интеллектуалов*. Для религиозного развития наших дней настолько же безразлично, испытывают ли наши современные интеллектуалы потребность “пережить” наряду с другими сенсациями “сенсацию” религиозного состояния – в немалой степени руководствуясь желанием снабдить свой интерьер бесспорными подлинниками, как это подобает хорошему вкусу (из такого источника еще нигде не возникала новая религия), – настолько большое значение имело своеобразие интеллектуалов для религии в прошлом. Их делом было сублимирование уверенности в обладании благодатью до веры в “спасение”. Идея спасения и связанная с ней концепция существовали с незапамятных времен, если под этим понимать освобождение от нужды, голода, засухи, болезни и, наконец, от страданий и смерти. Но свое специфическое значение спасение обрело лишь тогда, когда оно стало выражением систематически-рационализированного представления о мире и отношения к нему. Ибо это представление о мире и отношения к нему определяли, что означало и могло означать по своему смыслу и психологическому качеству спасение. Интересы (материальные и духовные), а не идеи непосредственно господствуют над деятельностью людей; но и “картины мира”, создаваемые “идеями”, очень часто служили вехами, указывающими путь, по которому следовала динамика интересов.

Картина определяла ведь, “от чего” и “в чем” искали спасения и – об этом надлежит помнить – могли его обрести. Искали ли в будущем посюстороннем царстве мессии спасения от политического и социального гнета; от осквернения ритуально нечистым, от нечистого пребывания во плоти вообще – в чистоте душевно-телесного или только духовного бытия; от вечной бессмысленной игры человеческих страстей и желаний – в тихом покое чистого созерцания божественного; от радикального зла и подвластности греху – в лоне вечной благодати бога-отца; от власти постигаемого астрологически расположения светил – в достоинстве свободы и единения с сущностью сокрытого божества; от страданий, бедствий и смерти в брэнной жизни и грозящих мук ада – в будущей жизни на земле или в раю; от круговорота перерождений с их неотвратимым возмездием за деяния в прежних жизнях – в вечном покое; от бессмысленности суждений и поступков – в вечном сне. Возможностей

такого рода еще очень много. За ними всегда скрываются то, что в реальном мире воспринимается как специфически “бессмысленное”, а отсюда – и требование, чтобы структура мира в своей совокупности была так или иначе осмысленным “космосом” или могла и должна была им стать.

Подобное желание, основное следствие собственного *религиозного рационализма*, выражали именно интеллектуалы. Пути реализации этой метафизической потребности были весьма различны, так же, как степень ее воздействия. Тем не менее здесь можно выявить некоторые общие черты.

Современная теоретическая и практическая, интеллектуальная и прагматическая рационализация картины мира и жизненного поведения привела к одному общему результату. Он заключается в следующем: чем больше прогрессирует этот особый вид рационализации, тем больше религия по ряду причин оттесняется в

288

область иррационального – с точки зрения такого интеллектуального формирования картины мира. По ряду причин последовательное проведение рационализма всегда наталкивалось на ряд трудностей. Подобно тому, как в музыке пифагоров строй препятствовал полной рационализации, вследствие чего музыкальные системы всех времен и народов отличались друг от друга прежде всего тем, как они преодолевали, обходили или, наоборот, использовали для обогащения тональностей неизбежную иррациональность, отдельные типы рационального методического образа жизни также характеризовались в первую очередь усвоенными ими иррациональными предпосылками. Эти типы в значительной степени определялись чисто исторически и социально своеобразием (под которым понимаются как внешние, т.е. обусловленные социально, так и внутренние, т.е. обусловленные психологически, интересы) тех слоев, которые были носителями соответствующей жизненной методики в решающей период ее создания.

Иррациональные элементы в рационализации действительности и стали тем прибежищем, куда была оттеснена неустранимая тяга интеллектуализма к обладанию запредельными ценностями, которая становилась тем сильнее, чем больше мир казался им лишенным этих ценностей. Единое примитивное представление о мире, присущее каждой конкретной магии, стало расчленяться на рациональное познание и рациональное господство над природой, с одной стороны, и “мистические” переживания – с другой, их не поддающееся определению содержание стало единственно возможным отражением потустороннего бытия в лишенном бога механизме мира. Эти переживания открывали доступ к тому неосозаемому, внемирному, преисполненному любви к богу царству, которое даровало спасение. Там, где эта последовательность была полностью проведена, человек мог искать спасения только как единичное существо. Это явление, сопутствующее в той или иной форме прогрессу интеллектуалистического рационализма, возникало всюду, где люди предпринимали рационализацию своего представления о мире как подчиненном безличным законам космоса. Но больше всего, конечно, в таких религиях и в такой религиозной этике, которые были особенно тесно связаны со слоями интеллектуалов, отличавшихся аристократическим, чисто мыслительным постижением мира и его “смысла”, например в мировых религиях Азии, прежде всего индуистской. Для них высшим и последним доступным людям религиозным благом было созерцание возможность войти в сферу глубокого блаженного покоя и неподвижности единого начала; все остальные религиозные состояния представлялись им в лучшем случае лишь суррогатом, имеющим относительную ценность. Для отношения религии к жизни, в том числе и к хозяйству, это имело далеко идущие последствия, проистекавшие как из общего характера “мистических” по своему смыслу созерцательных переживаний, так и из психологических предпосылок стремления к ним.

Совершенно иная картина складывалась там, где решающее влияние на развитие религии оказывали слои, занятые практической деятельностью – героические воины—рыцари, действующие в политической сфере чиновники, классы, извлекающие доход из

экономической деятельности, или, наконец, где религия была подчинена господству организованной иерократии.

Рационализм *иерократии*, выросший из профессиональных занятий культом и мифом или в еще значительно большей степени из спасения души, т.е. из отпущения грехов и наставлений грешникам, повсюду стремился монополизировать спасение, даруемое религией, другими словами, придать ей посредством ритуала форму “сакраментальной благодати” или благодати, исходящей от учреждения, а не достигаемой каждым в отдельности. Поиски спасения индивидом или свободным сообществом путем созерцания, оргастических или аскетических средств казались этой иерократии в высшей степени подозрительными, она стремилась их регламентировать и, конечно, контролировать.

289

Политическое чиновничество относилось с недоверием ко всем индивидуальным поискам спасения, так же, как к созданию свободных сообществ, видя в них попытку отказаться от послушания государственным учреждениям; не доверяло оно и конкурирующему с ним учреждению священнослужителей, но прежде всего глубоко презирало стремление ко всем этим лишенным практического значения благам, находящимся вообще вне всяких утилитарных мирских целей. Религиозный долг сводился для чиновничества просто к служебным или социальным функциям государственных подданных или представителей того или иного сословия: ритуал соответствовал правилам, поэтому там, где религия определялась чиновничеством, она принимала ритуализованный характер.

Интересы *рыцарского* воинства также носили чисто мирской характер и были далеки от какой бы то ни было “мистики”. Как правило, оно испытывало потребности в рационалистическом осмыслении действительности и не было на это способно. В представлении воинов боги и демоны – это полные страстей, сильные герои, от которых можно ждать поддержки или козней, славы и добычи или смерти, а над ними стоит иррациональная “судьба”, иногда неопределенно детерминированный “рок” (“мойра” у Гомера).

Крестьянам, тесно связанным с природой и во всем своем хозяйственном существовании зависящим от элементарных природных сил, была настолько близка магия – заклинание духов, пребывающих в силах природы или над ними, или простое обретение расположения божества, – что вырвать их из этой исконной формы религиозности могло лишь глубокое преобразование всей жизненной ориентации, произведенное либо другими слоями общества, либо мощными пророками, легитимизированными в качестве колдунов благодаря свершенным ими чудесам. “Мистику” интеллектуалов заменяло им чуждое также сословному достоинству рыцарства состояние “одержимости”, вызываемое токсическими дурманящими средствами или танец.

Наконец, “бюргерские” в западном смысле слова слои – ремесленники, торговцы, предприниматели в области домашней промышленности – отличались, по-видимому, (что здесь важно) наибольшей многозначностью своей религиозной позиции. Сакраментальная благодать римской церкви в средневековых городах, являющихся опорой папства, мистагогическая сакраментальная милость богов в античных городах и Индии, оргастическая религиозность суфиев и дервишей в Передней Азии, даосская магия, буддийское созерцание и ритуалистическое обретение божественной милости под руководством спасающих души мистагогов в Азии, все формы любви к спасителю и веры в спасение – от культа Кришны до культа Христа – во всем мире, рациональный ритуализм закона и свободная от всякой магии служба в синагоге, боговдохновенные античные и аскетические средневековые секты, благодать предопределения и этическое перерождение пуритан и методистов, индивидуальные поиски спасения – все это было наиболее сильно, сильнее, чем где бы то ни было, распространено именно в этих слоях. Конечно, и религиозность других слоев характеризовалась отнюдь не только теми чертами, которые

были определены выше как наиболее существенные для них. Однако “бюргерство” значительно более разнообразно в этом отношении.

И все же здесь также очевидно избирательное сродство по отношению к определенным типам религиозности. Общим для бюргерского слоя была тенденция в сторону *практической* рационализации жизненного поведения, что вытекало из типа их жизнедеятельности, относительно далекой от воздействия сил природы. В основе всего их существования лежал расчет и стремление господствовать над природой и людьми, пусть даже с помощью самых примитивных средств. Сложившийся образ жизни мог и здесь быть традиционным; что, действительно, подчас и происходило. Однако именно в этой среде сохранялась, хотя и в самой различной

290

степени, *возможность* для возникновения *этически* рациональной регламентации жизни – при наличии технического и экономического рационализма. Не везде ей удавалось преодолеть магически стереотипизированную традицию. Однако там, где пророчество создавало для бюргеров религиозную основу, они часто следовали тому или иному из основных его видов: пророчеству, основанному на личном примере, которое указывает путь к спасению посредством созерцательной апатическоэкстатической жизни, или пророчеству “миссионерства”, которое именем бога ставит перед миром *требования*, конечно, этического и часто активно аскетического характера. Последняя разновидность пророчества, вызывающая к активной деятельности в миру, обрела именно здесь особенно благоприятную почву и тем в большей степени, чем больший социальный вес обретали бюргерские слои, чем дальше они отходили от предписаний табу и деления на роды и касты. Активная аскеза, не единение с богом или созерцательная погруженность в божественную сущность, что представлялось высшим благом в религии, на которую оказывали влияние слои знатных интеллектуалов, а *деятельность*, угодная богу, связанная с возможностью быть его “орудием”, стала здесь преобладающим религиозным долгом; действительно, такое понимание преобладало на Западе, подавляя и там хорошо известные мистику и оргиастический или апатический экстаз. Понимание своего религиозного долга как угодной богу деятельности не было ограничено бюргерскими слоями. И здесь отнюдь не было однозначной детерминированности. Обращенное к знати и крестьянству пророчество Заратустры, обращенное к воинам пророчество ислама, так же, как пророчество и проповедь в иудаизме и раннем христианстве, обладали столь же активным характером, в отличие от буддийского, даосского, неопифагорейского, гностического, суфистского учения. Однако определенные рациональные выводы были сделаны именно в среде “бюргерства”.

Пророчество, приверженцы которого ощущали себя не сосудом божества, а его орудием, было очень близко определенной концепции бога: надмирного, личного, гневающегося, прощающего, любящего, требующего, карающего бога творца, в отличие от безличного высшего существа, доступного только состоянию созерцания, в пророчестве личного примера. Первая концепция господствовала в иранской, переднеазиатской и вышедшей из нее западной религии, вторая – в индийской и китайской.

Эти различия не были первичны. Напротив, они сложились лишь на стадии далеко зашедшей сублимации очень сходных повсюду примитивных представлений об анимистических духах и героических богах. И происходило это, конечно, под сильным воздействием упомянутой связи с религиозным состоянием, рассматриваемым как средство спасения. Оно интерпретировалось в зависимости от концепции бога различным образом: высшим состоянием на пути к спасению могли быть созерцательное мистическое переживание, экстаз, оргиастическое обладание богом, обретенное в визионерстве вдохновение или “задания”. Если следовать распространенной в наши дни и, безусловно, в значительной мере обоснованной точке зрения, согласно которой первично только содержание чувств, идеи же вторичны и только придают чувствам форму, то можно было бы считать решающим именно такое каузальное отношение: примат “психологических” связей, а не рациональных, что заставляет рассматривать вторые только как толкование первых.

Однако фактические данные свидетельствуют о том, что такой подход мог бы завести слишком далеко. Развитие концепции надмирного или имманентного бога, исключительно важное, определялось целым рядом чисто исторических мотивов и в свою очередь оказало длительное воздействие на понимание спасения. Майстер Экхарт с полной убежденностью ставил “Марфу” выше “Марии”, в первую очередь потому, что свойственное мистику пантеистическое переживание близости бога представлялось ему невозможным без полного отказа от всех решающих компонентов западной

291

веры в бога и в сотворение мира. Рациональные элементы религии, ее “учение” индийское учение о карме, кальвинистская вера в предопределение, лютеранское оправдание верой, католическое учение о таинствах – обладают внутренней закономерностью, и вытекающая из характера представлений о боге и “картине мира” рациональная религиозная прагматика ведет при определенных обстоятельствах к далеко идущим последствиям в формировании практического жизненного поведения.

Если, как предполагалось в предшествующем изложении, на характер ожидаемого спасения в значительной степени влияли интересы и адекватное им жизненное поведение господствующих слоев, следовательно, социальное расслоение, то верно и обратное, а именно, что направленность всего жизненного поведения, в том случае, если оно планомерно рационализировалось, самым радикальным образом определялось последними ценностями, на которые ориентировалась эта рационализация. Такими ценностями были, правда, не всегда и, конечно, не только, но по мере того, как возникла *этическая* рационализация, как правило, все более, и часто в решающей степени, *религиозно* обусловленные оценки и позиции.

Для внешних и внутренних констелляций интересов очень важно было одно обстоятельство. Отмеченные нами “высшие” блага спасения отнюдь не были всеобщим достоянием. Погружение в нирвану, единение с божественным в созерцании, оргиастически или аскетически обретенная одержимость были доступны далеко не каждому. Даже в упрощенной форме религиозного дурмана или религиозных грез, способной воплотиться в универсальный народный культ, это состояние не стало компонентом повседневности. Уже на раннем этапе истории религии мы видим существенное *неравенство* в религиозной *квалификации* людей, в дальнейшем получившее свое самое резкое выражение в кальвинистском учении о предопределении с его “партикуляризмом благодати”. Наиболее высоко ценимые дары спасенности – экстатические и визионерские способности шаманов, колдунов, аскетов и разного рода боговдохновенных людей – были доступны не всем, обладание ими обуславливалось “харизмой”, которую, правда, можно было в некоторых случаях пробудить. Из этого во всякой интенсивной религиозности возникла тенденция к своего рода *сословному* членению соответственно с различиями в харизматической квалификации. “Героическая”, или “виртуозная”¹, религиозность противостояла “массовой” религиозности – причем под массой следует, конечно, понимать не тех, кто занимает более низкое положение в мирской сословной иерархии, а людей, не обладающих “религиозным слухом”. Союзы колдунов и исполнителей священных танцев, религиозное сословие индийских шаманов, безусловно признанные общиной особым “сословием”, раннехристианские “аскеты”, “пневматики” у Павла и особенно у гностиков, пиетистская “*ecclusiola*”, все подлинные “секты”, т.е. – в социологическом понимании – союзы, которые принимали только тех, кто обладал соответствующей религиозной квалификацией, наконец, монашеские общины на всем земном шаре были в этом смысле сословными носителями виртуозной религиозности. С виртуозной религиозностью в ее автономном развитии всегда борется каждая иерократическая власть “церкви”, т.е. организованное в виде учреждения сообщество по дарованию благодати. Ибо церковь в качестве подобного учреждения стремится организовать религиозность масс и заменить религиозно-сословную квалификацию виртуозов собственными, монополизированными ею средствами спасения. По самой своей природе, т.е. в соответствии с интересами священно-служителей, церковь должна быть “демократичной” в смысле общедоступности, другими

¹ Из понятия “виртуозность” здесь следует полностью исключить связанный с ним в наши дни момент оценки. Я даже предпочел бы, чтобы избежать этого, выражение “героическая религиозность”, если бы оно не было столь неадекватно многим относящимся к данному понятию явлениям.

292

словами, стремиться к универсализму благодати и признавать наличие достаточной этической ценности всех, кто повинуется ее власти. В этом можно видеть полную параллель происходящей в политической сфере борьбе бюрократии против политических прав сословной аристократии. Каждая развитая политическая бюрократия столь же необходима и в таком же смысле “демократична”, поскольку она нивелирует сословные привилегии, видя в них опору своих конкурентов. Многочисленные компромиссы возникали в ходе этой не всегда официально признаваемой, но всегда подспудно идущей борьбы (улемов против дервишей, раннехристианских епископов против пневматиков и сектантов, против власти аскетической харизмы; лютеранских проповедников и англиканских священников против аскезы вообще; русской государственной церкви против сект; конфуцианских служителей культа против буддистов, даосов и различных сектантов, стремящихся найти свой путь к спасению). Именно *характер* уступок, которые вынуждены были делать повседневной религиозности виртуозы религии, чтобы сохранить материальную и духовную поддержку масс, играл решающую роль во влиянии религии на повседневную жизнь. Если они не нарушали магическую традицию, как это происходило во всех восточных религиях, то влияние религии было значительно слабее, чем в том случае, когда она, отказываясь от многих идеальных требований, тем не менее приступала к этической рационализации повседневности и проводила ее в общей форме, в том числе – или даже только – для масс. Наряду с отношением между виртуозной и массовой религиозностью, которое, наконец, определилось как результат упомянутой борьбы, большую роль для развития жизненного поведения “масс”, а вместе с тем и для хозяйственной этики данной религии играло и своеобразие конкретной виртуозной религиозности. Ибо дело не только в том, что она была практической религиозностью “примера”, – от предписываемых ею требований зависели различные возможности создания рациональной повседневной этики вообще.

Отношение религиозности виртуозов к *повседневности*, в сфере экономики, было различно прежде всего в зависимости от своеобразия ожидаемого *спасения*.

Там, где благодать и средства виртуозной религиозности носили созерцательный или оргиастически-экстатический характер, она не вела к практической повседневной деятельности в миру. Не только хозяйство, как и всякая мирская деятельность, представлялось тогда в религиозном отношении незначительным, но и из рассматриваемого как высшее благо поведения невозможно было и косвенным образом извлечь какие-либо психологические стимулы для практической деятельности. Созерцательная и экстатическая религиозность была по самой своей сущности враждебна сфере экономики. Ведь мистическое, оргиастическое, экстатическое переживание является специфически необыденным, уводящим от повседневности и от всякой рациональной целенаправленной деятельности, и именно *поэтому* мыслится “священным”. В силу этого и в ориентированных таким образом религиях жизненное поведение “мирян” отделяла глубокая пропасть от уклада сообщества виртуозов. Господство сословия религиозных виртуозов внутри общины легко переходило в магическую антрополатрию: виртуозу поклонялись как святому или во всяком случае стремились обрести его благословение, использовать его магические силы в качестве средства преуспевания в мирских делах и гарантии религиозной благодати. Мирянин был для буддийского и джайнского бикшу в конечном итоге источником дохода (примерно так, как крестьянин для землевладельца), позволявшим им, не занимаясь мирским трудом, который всегда препятствует спасению, жить только для высших помыслов. Жизненный уклад мирян мог тем не менее обрести известную этическую регламентацию. Виртуоз религии был по своей природе пастырем души: духовником и *directeur de l'ame* мирян, следовательно,

обладал очень большим влиянием. Однако на мирян, “не обладавших религиозным слухом”, он либо не воздействовал вообще, либо только посредством церемони

293

альных, ритуальных и конвенциональных моментов *его* (виртуоза) религиозного жизненного уклада. Ведь деятельность в миру всегда оставалась в принципе не имеющей значения и уводила в сторону от религиозной цели. Харизма чистого “мистика” служила ему, а не другим, подобно харизме мага. Совсем иное положение создавалось там, где религиозные виртуозы объединялись в аскетическую *секту*, стремящуюся в соответствии с волей бога преобразовать жизнь в *миру*. Для этого было необходимо следующее: во-первых, высшее благо на пути к спасению не должно носить созерцательный характер, следовательно, не заключается в единении с противостоящим миру вечным надмирным бытием или в *unio mystica* (мистическом единении с богом – *лат.*) с помощью оргиастических или экстатических средств.

Ибо такой путь к спасению находится всегда вне повседневной деятельности и по ту сторону реального мира, уводит от него. Во-вторых, в религия должны быть полностью устранены *средства* магического или сакраментального характера. Ибо и они относятся к деятельности в миру как к чему-то в лучшем случае лишь относительно значимому и связывают спасение с *не* повседневно-рациональными действиями. Полностью достигнуто было то и другое – расколдование мира и перемещение пути к спасению из созерцательного “бегства от мира” в активное аскетическое его “преобразование” – только (если отвлечься от нескольких рационалистических сект, имеющих повсюду) в больших церквах и сектах аскетического протестантизма. Значительную роль в этом играли определенные, чисто исторически обусловленные моменты западного религиозного мышления. Отчасти – влияние социальной среды, прежде всего решающего для его развития слоя. Отчасти и столь же сильно – исконный характер этой религии: надмирный бог и определенная впервые израильским пророчеством особенность средств и путей к спасению. Если религиозный виртуоз живет в миру как “орудие” бога и лишен всех магических средств спасения, если ему предъявляется требование “доказать” свою избранность к спасению перед лицом бога, что по существу означало – перед самим собой, посредством этических качеств его деятельности в рамках мирского порядка, и *только* этим, то психологически мир становится ареной угодной богу деятельности в рамках мирского “призвания”, как бы с религиозной точки зрения он ни отвергался в качестве тварного и юдоли греха. Такая мирская аскеза, правда, отвергала мир в том смысле, что она презирала поклонение красоте и величию, мирскую власть и мирской героизм, поскольку они противостояли царству божьему. Однако именно поэтому аскеза не уходила от мира, как того требовало созерцание, но стремилась этически рационализировать мир в соответствии со словом божьим и поэтому оставалась обращенной к миру в специфически более глубоком смысле, чем наивное “прятие мира” людьми античности или мирянами-католиками. Милость божья и избранность человека подтверждались именно в повседневности. Правда, не в повседневности как таковой, а в методически *рационализированной* повседневной деятельности на службе бога. Рационально поднятая до призвания она стала подтверждением избранности к спасению. Секты религиозных виртуозов Запада создали ферменты для методической рационализации жизненного поведения, в том числе хозяйственной деятельности, а не средства для освобождения от бессмысленности мирской жизни, к которому стремились общины верующих в Азии. Между этими двумя полюсами существовали самые разнообразные переходы и комбинации. Ибо религии, подобно людям, были не искусственно созданными вымыслами; они были историческими образованиями, а не чисто логическими или психологическими конструкциями, лишенными внутренних противоречий. В них часто содержались сочетания мотивов, каждый из которых при последовательном осуществлении вступал в противоречие с другими. “Последовательность” была здесь исключением, а не правилом. К тому же пути к спасению и даруемые ими

294

блага также не были психологически однозначны. В обращении к богу раннехристианского монаха или квакера был значительный оттенок созерцательности; однако все содержание их религиозности в целом, прежде всего вера в надмирного богатворца и характер их уверенности в милости божьей, побуждали их к деятельности. С другой стороны, деятельность была свойственна и буддийскому монаху, только она была лишена всякой связи с мирской рационализацией, будучи ориентирована на освобождение от “колеса” перерождений. Аналогом сектантов и других братств средневекового Запада, способствовавших проникновению религии в повседневную жизнь, может служить ислам с его еще более универсальными братствами; и типичный для религии слой был в обоих одинаков – низший слой горожан, в частности ремесленники; но дух этих религий был совершенно различным. По своим внешним признакам многочисленные индуистские общины могут казаться такими же “сектами”, как секты Запада, однако характер спасения и средства его достижения радикально противоположны. Этими примерами мы здесь ограничимся. Из них невозможно создать иерархический ряд типов, каждый из которых служил бы по отношению к предыдущему новой “ступенью”. Все они – исторические индивидуумы², чрезвычайно сложные по своему характеру, и составляют в своей совокупности лишь часть возможных комбинаций, которые можно было бы мысленно создать из многочисленных присущих им свойств.

Следовательно, речь здесь идет отнюдь не о *систематической* “типологии” религий, но и не о чисто историческом исследовании. “Типологична” данная работа постольку, поскольку в ней рассматривается то, что типически важно в исторической реальности этих различных религий для связи с противоположностями *экономического* этноса. Автор не предполагает дать законченную характеристику рассматриваемых религий; цель состоит в том, чтобы подчеркнуть те их черты, которые присущи одним религиям и находятся в противоречии с другими и одновременно важны для устанавливаемых здесь взаимосвязей...

Но и важные для хозяйственной этики черты религий интересуют нас с определенной точки зрения, а именно по их отношению к экономическому рационализму, причем, поскольку и это понятие не однозначно, к экономическому рационализму того типа, который стал господствовать на Западе с XVI и XVII в. в качестве компонента укоренившейся там буржуазной рационализации жизни. Следует еще раз напомнить, что “рационализм” может быть очень различен по своему характеру в зависимости от того, имеется ли в виду все большее теоретическое овладение реальностью посредством все более точных абстрактных понятий или рационализации в смысле методического достижения определенной практической цели путем все более точного исчисления адекватных для этого средств. Это совершенно разные вещи, несмотря на то, что в конечном счете они связаны друг с другом. Рационализация жизненного поведения, с которой мы здесь имеем дело, может принимать самые различные формы. Конфуцианство по отсутствию всякой метафизики и обычных проявлений религиозности настолько рационально, что находится на границе того, что вообще еще может именоваться “религиозной этикой”, и настолько трезво в смысле отказа от всех неутилитарных мерок, как ни одна другая этическая система, кроме разве что системы И. Бенгама. Вместе с тем оно резко отличается от всех видов практического рационализма Запада, несмотря на ряд действительных и мнимых аналогий. “Рационален” в смысле веры в некий значимый

² Исторический индивидуум – понятие Баденской школы (Виндельбанд, Риккерт), связанное с идеографическим (индивидуализирующим) методом, применяемым в науке о культуре. Согласно этому методу исторические явления, “соотнесенные с ценностью”, изучаются в их индивидуальной особенности (в отличие от наук о природе, где с помощью генерализирующего метода изучаются общие закономерности).

“канон” был высший художественный идеал Возрождения, рационалистично по своему отказу от всех уз традиции и вере в силу *naturalis ratio* (естественного разума -лат.) и мировоззрение этого периода, несмотря на ряд элементов платонизирующей мистики. В

совершенно ином смысле “рациональными” по своей “плановности” были методы умерщвления плоти, магической аскезы или созерцания в их наиболее последовательных формах, таких, как йога и манипуляции позднего буддизма. “Рациональны” – отчасти в том же смысле формальной методики, отчасти по своему отделению нормативно “значимого” от эмпирически данного – вообще все виды практической этики, ориентированные на неизблемую цель спасения. Именно этот тип рационализации интересует нас здесь...

Для понимания этих процессов рационализации необходимо отказаться от “историчности”, т.е. изобразить этику отдельных религий более единой в ее систематичности, чем она действительно могла когда-либо быть в процессе своего развития. Оставлены в стороне и противоположности внутри отдельных религий с тем, чтобы дать важные с этой точки зрения черты в большей логической завершенности, чем они когда-либо существовали. Такое упрощение можно было бы считать исторически “неверным”, если бы оно производилось произвольно. Однако этого автор стремился избежать. В каждой данной религии подчеркивались те свойства, которые были решающими для формирования *практического* жизненного поведения ее последователей и *отличали* ее от других.

И, наконец, несколько замечаний для пояснения терминологических особенностей изложения.

Религиозные объединения и сообщества на стадии своего полного развития относятся к союзам *господства*: они являются иерократическими союзами, т.е. такими, власть которых основана на монополии дарования спасения или отказа в нем. Все господствующие власти, светские и религиозные, политические и неполитические, можно рассматривать как варианты нескольких чистых типов, конструируемых соответственно той основе легитимности, на которую притязает власть. Союзы наших дней, прежде всего политические, относятся к типу “легального” господства. Распоряжения обладателя власти основаны не на личном авторитете, а на безличной норме, и самый факт их является в свою очередь следованием норме, а не свободой произвола, снисхождением или привилегией... “Компетенция”, ограниченная область возможных объектов, на которые распространяются распоряжения, составляет сферу законной власти... То же происходит в современном практическом союзе – в церкви. Священник обладает определенной “компетенцией”, установленной правилами. Это относится и к главе церкви: в настоящее время “непогрешимость” – понятие компетенции, по своему смыслу отличное от того, что было прежде (еще в понтификат Иннокентия III). Разделение “служебной” сферы и сферы “частной” здесь такое же, как у любого чиновника. Юридическое “отделение” чиновника от средств управления (в натуральной или денежной форме) в сфере политических и иерократических союзов проведено совершенно так же, как “отделение” рабочего от средств производства в капиталистическом хозяйстве. В своем полном развитии это явление специфически современно. В прошлом источники легитимного господства были иными; остатки их, впрочем, постоянно встречаются и теперь. Мы остановимся на их терминологическом значении.

1. “Под “харизмой” в данном изложении понимаются *внеповседневные* качества человека (независимо от того, действительные или они, мнимые или предположительные). Под харизматическим авторитетом, следовательно, – господство (внешнего или внутреннего характера) над людьми, которые подчиняются ему вследствие веры в наличие этих качеств у определенного *лица*. К подобному типу обладателей харизмы относятся: колдун, пророк, предводитель на охоте, в походах за

военной добычей, вождь, так называемый властелин “цезаристского” типа, при известных обстоятельствах – глава партии. Легитимность их власти основана на вере в необычное, в свойства, превосходящие обычные, присущие людям качества, на ранней стадии воспринимаемые как сверхъестественные. Другими словами, на вере в откровение или в героя, источником авторитета которого служит “подтверждение” его харизматических качеств чудесами, победами и другими удачами благополучием тех, кто ему подчиняется; как только эта способность не подтверждается и обладатель харизмы оказывается лишен своей

магической силы или бога, вера в него и основанный на этой вере авторитет исчезают или колеблются. Господство осуществляется не на основе общих традиций или рациональных норм, но – в принципе – в соответствии с конкретным откровением, и в этом смысле оно иррационально. Оно “революционно” в том смысле, что совершенно не связано с установлениями: “Написано – но я говорю вам...!”

2. *Традиционализм* в данной работе называется установка на повседневно привычное и веру в него как в непререкаемую норму поведения, а традиционным авторитетом – господство, основанное на том, что действительно или предположительно существовало всегда. Наиболее значительным видом господства, основанном на традиционалистском авторитете, является патриархальная власть: отца семейства, мужа, старшего в семье или роде – над членами семьи или рода, господина или патрона – над крепостными – зависимыми, вольноотпущенниками, хозяина – над слугами, князя – над должностными лицами, министрами, вассалами, властителя – над “подданными”. Патриархальному (и патримониальному как его разновидности) господству свойственно, что наряду с системой непреложных, священных норм, нарушение которых влечет за собой дурные магические или религиозные последствия, действуют свободный произвол и милость господина, в принципе чисто “личного” характера и поэтому “иррациональные”.

3. Харизматическая власть и власть традиционалистская (патриархальная) охватывают в прошлом наиболее существенные отношения господства-подчинения. “Новое” право может привести в сферу установленного традицией лишь обладатель харизмы; оно утверждается пророчествами пророков или предписаниями военных вождей. Откровение и меч, выходя за рамки повседневности, вводили новые отношения. Однако, совершив свое предназначение, оба они попадали под власть повседневности. После смерти пророка или военного предводителя возникал вопрос о преемнике. Решение этого вопроса приводило к возникновению *правил*. С этого начинается процесс традиционализации господства. И что, может быть, еще более важно – с организацией господства окружающие харизматического властителя люди также попадали под власть повседневности: его ученики, апостолы, последователи становятся священниками, вассалами, прежде всего – должностными лицами. Община, первоначально существовавшая на дарения, подаяния, военную добычу, превращается в группу помощников господина, пользующихся определенными *доходами* и основывающих свою законную власть на предоставленных им лене, аренде, должности. Получивший определенную должность человек, как правило, обретал вместе с ней и право на нее. Он владеет средствами управления, подобно тому, как ремесленник владеет средствами производства. Из своих доходов он оплачивает издержки управления или отдает господину только часть доходов, оставляя остальное себе. В ряде случаев должность может стать наследственной и отчуждаемой подобно любой другой собственности. В сословном патримониализме развитие достигло этой стадии, отправляясь от харизматической или патриархальной власти посредством апроприации прав господства.

Однако на этом процесс останавливается редко. Повсюду идет *борьба* политических и иерократических властителей с узурпаторами прав господства. В зависимости от того, обладает ли правитель достаточным количеством зависящих от

него и связанных с ним общим интересом чиновников и действенными средствами управления, борьба решается в его пользу или в пользу обладающих сословными привилегиями. Исторически *характер* слоя должностных лиц, на которых правитель опирался в своей борьбе с сословиями, был весьма различен; в Азии и на Западе в раннем средневековье это были клирики, в Передней Азии – рабы и клиенты, в Риме – отчасти вольноотпущенники, в Китае – образованные интеллектуалы и, наконец, на Западе в новое время (как в церкви, так и в политических союзах) юристы. Победа правительственной власти и экспроприация обладателей частных прав если не всегда обеспечивала действительное проведение рационализации управления, то во всяком случае предоставляла возможность для этого. Однако происходило это в самой различной степени и в различном

смысле. Прежде всего следует различать *материальную* рационализацию отправления правосудия патримониальным властителем, стремящимся осчастливить своих подданных в утилитарном и социально-этическом отношении, подобно тому, как это делает глава семьи, от *формальной* рационализации, проводимой образованными юристами посредством установления общих для всех “государственных подданных” правовых норм. Как ни размыты границы между той и другой (например, в Вавилоне, в Силиции при Штауфенах, в Англии при Стюартах, во Франции в правление Бурбонов), разница, безусловно, существует. И возникновение современного западного “государства”, как и западных церквей, было в значительной степени делом *юристов*.

С победой *формалистического* юридического рационализма на Западе наряду с прежними видами господства появился тип *легального* господства, основной, хотя и не единственной разновидностью которого было и есть *бюрократическое* господство. Решающим признаком его является то, что подчинение теперь основано не на преданности харизматической личности пророку или герою или освященной традицией личности властителя, но на лишенном личного характера объективном “служебном долге”, который, как и право на власть, определен посредством *рационально установленных* норм (законов, предписаний, правил) таким образом, что легитимность господства находит свое выражение в легальности общих, целенаправленно продуманных, корректно сформулированных и обнародованных правил...

Данная типология и принятая здесь терминология отнюдь не претендуют на то, чтобы быть единственно возможными, и тем более на то, чтобы все эмпирические виды господства полностью соответствовали тому или иному “чистому” типу. Напротив, подавляющее большинство их представляет собой комбинацию нескольких типов или переходное состояние между ними... Таким образом, принятая здесь терминология рассматривается только как средство создать определенные опорные точки для понятийной ориентации в исследовании бесконечного многообразия исторических явлений.

ПРОГРАММА

ОБНОВЛЕНИЕ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ

РЕЛИГИЯ и ОБЩЕСТВО

ХРЕСТОМАТИЯ ПО СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Часть II

Для высших учебных заведений

Стратегический комитет программы:

Владимир Кинелев, Владимир Шадриков, Валерий Меськов, Теодор Шанин, Дэн Дэвидсон, Елена Карпухина

Общая редакция и вступительная статья — *В.И. Гараджа*

Составители:

член-корреспондент РАН, доктор философских наук, проф. *В.И. Гараджа*; кандидат философских наук *Е.Д.*

Руткевич

Приложение подготовлено *Ю.П. Зуевым*

Рецензенты: доктор философских наук *Ю.А. Левада*, доктор философских наук *Ф.Г. Овсиенко*

Редакторы издательства: *Т.В. Савич, Т.Е. Филиппова, А.М. Радченко*

Для высших учебных заведений

Руководитель фирмы "Наука — Экономика" *В.С. Баковецкая*

Редакторы издательства: *Т.В. Савич, Т.Е. Филиппова, А.М. Радченко*

Художник *В.В. Медведев*

Художественный редактор *Г.М. Коровина*

Технический редактор *О.Б. Черняк*

Корректоры *Л.А. Агеева, Н.Л. Голубцова*

205Набор выполнен в издательстве на компьютерной технике

Л.Р. № 020297 от 27.11.91 Н/К

Подписано к печати 27.04.94. Формат 70 x 100 1/16

Гарнитура Тайме. Печать офсетная

Усл. печ. л. 16,9. Усл. кр.-отт. 17,2. Уч.-изд. л. 18,8

Тираж 3000 экз. Тип. зак.1279. Заказное

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука" 117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул.,

90

2-я типография издательства "Наука" 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер.

Оглавление

Раздел пятый. РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

Раздел шестой. РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА

ПЕРСОНАЛИИ

*Приложение РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ
РОССИИ*

Раздел пятый. РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

1. СВЯЩЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ КАК СИМВОЛЫ

Э. Дюркгейм*

...Коллективные представления очень часто наделяют вещи, к которым они относятся, качествами, которые вовсе не существуют в такой форме или в такой степени. Из самого обыкновенного объекта они могут сделать могущественное священное существо.

Хотя силы, которые были созданы таким образом, чисто идеальны, они действуют так, как если бы были реальными; они детерминируют поведение человека с той же степенью необходимости и физического принуждения, что и реальные объекты. Аранда¹, который соприкасался со своей чурингой, чувствует себя более сильным; он действительно сильнее. Если он съел мясо животного, пусть совершенно здорового, но запретного для него, он будет чувствовать себя больным и может от этого умереть. Конечно, солдат, который погибает, защищая свое знамя, жертвует собой не во имя куска ткани. Все это происходит потому, что социальное мышление в результате заключенного в нем императивного авторитета имеет силу, которой индивидуальное мышление никогда не может обладать; эта сила, которую социальное мышление имеет над нашей индивидуальной мыслью, может заставить нас видеть вещи в удобном ему свете; в зависимости от обстоятельств оно нечто добавляет реальности или из нее дедуцирует. Есть, таким образом, в сущем такая часть его, к которой почти буквально применима формула идеализма: это социальное царство. Здесь больше, чем где бы то ни было, идея есть реальность. Конечно, и в этом случае идеализм не является истиной без поправок. Мы никогда не можем избежать дуализма нашей природы и полностью освободиться от физической необходимости: чтобы выразить самим себе наши собственные идеи; необходимо, как это было показано выше, чтобы мы привязывали их к определенным вещам, которые их символизируют. Однако здесь эта часть дела сведена к минимуму. Объект, служащий опорой идеи, есть нечто не существенное в сравнении с идеальной суперструктурой, за пределами которой она исчезает, и таким образом в суперструктуре сам по себе объект есть ничто. Это то, что мы находим и воспринимаем как нечто псевдобредовое на дне многих коллективных представлений: но оно является лишь формой этого эссенциального идеализма. Не следует называть это бредом, такая объективация идей основывается не на природе материальных вещей, в которые они себя размещают, но на природе общества.

Мы можем теперь понять, каким образом тотемические принципы, и вообще все религиозные силы, обретают существование вне объекта, в котором они пребывают. Это происходит потому, что идея о них никоим образом не возникает из восприятия непосредственно этих вещей нашими чувствами или разумом. Рели

* Durkheim E. *Elementary Forms of the Religions Life*. Glencoe, 1954. P. 228-29 / Пер. В.И. Гараджи.

¹ Название одного из племен австралийских аборигенов.

гиозные силы суть только представления, инспирируемые группой у ее членов, но проектируемые во вне сознанием, их воспринимающим, и объективируемые. Будучи объективированными, они привязываются к какому-то объекту, фиксируются в этом объекте, который становится священным; дело в том, что эту функцию могут выполнять любые объекты. В принципе, не существует таких, которые были бы по своей природе предназначены для этого, так что при этом бы исключались все остальные; и нет никаких других, следовательно, для которых это с необходимостью было бы невозможно². Все

зависит от обстоятельств, в силу которых представления, создающие религиозные идеи, устанавливаются и выражают себя здесь или там, в этом месте или в каком-то другом. Поэтому священный характер, которым наделяется какой-то объект, не является чем-то таким, что ему самому внутренне присуще: *он им наделяется*. Мир религиозных вещей не образует особого аспекта эмпирически данной природы; *он надстроен над ним*.

2. КУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИИ

3. Фрейд*

В чем заключается особая ценность религиозных представлений? Мы говорили о враждебности к культуре, следствии гнета этой последней, требуемого ею отказа от влечений¹. Если вообразить, что ее запреты сняты и что отныне всякий вправе избирать своим сексуальным объектом любую женщину, какая ему нравится, вправе убить любого, кто соперничает с ним за женщину или вообще встает на его пути, может взять у другого что угодно из его имущества, не спрашивая разрешения, — какая красота, какой вереницей удовлетворений стала бы тогда жизнь! Правда, мы сразу натываемся на следующее затруднение. Каждый другой имеет в точности те же желания, что я, и будет обращаться со мной не более любезным образом, чем я с ним. По существу, только один-единственный человек может поэтому стать безгранично счастливым за счет снятия всех культурных ограничений - тиран, диктатор, захвативший в свои руки все средства власти; и даже он имеет все основания желать, чтобы другие соблюдали по крайней мере одну культурную заповедь: не убивай!

Но как неблагоприятно, как, в общем, близоруко стремиться к отмене культуры! Тогда нашей единственной участью окажется наше природное состояние, а его перенести гораздо тяжелее. Правда, природа не требовала бы от нас никакого ограничения влечений, она дала бы нам свободу действий, однако у нее есть свой особо действенный способ нас ограничить, она нас губит, холодно, жестоко и, как нам кажется, бездумно, причем, пожалуй, как раз по случаю удовлетворения нами своих влечений. Именно из-за опасностей, которыми нам грозит природа, мы и объединились и создали культуру, которая, среди прочего, призвана сделать возможной нашу общественную жизнь. В конце концов главная задача культуры, ее подлинное обоснование - защита нас от природы.

Известно, что во многих отношениях она уже и теперь сносно справляется со своей задачей, а со временем, надо думать, будет делать это еще лучше. Но ни один человек не обманывается настолько, чтобы верить, будто природа уже теперь

² Даже экскременты имеют религиозный характер.

* Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 103-109, 109-110.

¹ З. Фрейд исходит из того, что всякая культура строится на запрете влечений, подавлении опасных для

общества асоциальных устремлений личности. Отсюда проистекают до сих пор существующие

враждебные чувства по отношению к культуре. - Прим. сост.

покорена; мало кто смеет надеяться, что она в один прекрасный день вполне покорится человеку. Перед нами стихии, как бы насмехающиеся над каждым человеческим усилием: земля, которая дрожит, расседается, хоронит все человеческое и труд человека; вода, которая в своем разгуле все заливает и затопляет; буря, которая все сметает, перед нами болезни, в которых мы лишь совсем недавно опознали нападения других живых существ, наконец, мучительная загадка смерти, против которой до сих пор не найдено никакого снадобья и, наверное, никогда не будет найдено. Природа противостоит нам всей своей мощью, величественная, жестокая, неумолимая, колет нам глаза нашей слабостью и беспомощностью,

от которых мы думали было избавиться посредством своего культурного труда. К немногим радующим и возвышающим зрелищам, какие может явить человечество, относятся случаи, когда оно перед лицом стихийного бедствия забывает о своем разброде, о всех внутренних трудностях своей культуры, о вражде и вспоминает о великой общей задаче самосохранения в борьбе против подавляющей мощи природы.

Как для человечества в целом, так и для одиночки жизнь труднопереносима. Какую-то долю лишений накладывает на него культура, в которой он участвует, какую-то меру страдания готовят ему другие люди, либо вопреки предписаниям культуры, либо по вине несовершенства этой культуры. Добавьте сюда ущерб, который ему наносит непокоренная природа, — он называет это роком. Последствием такого положения его дел должны были бы быть постоянная грызущая тревога и тяжелая обида от оскорбления чувств естественного нарциссизма. Как одиночка реагирует на ущерб, наносимый ему культурой и другими, мы уже знаем: он накапливает в себе соответствующую меру сопротивления институтам своей культуры, меру враждебности к культуре. А как он обороняется против гигантской мощи природы, судьбы, которые грозят ему, как всем и каждому?

Культура облегчает ему здесь задачу, она старается в одинаковой мере за всех; примечательно, что, пожалуй, все культуры делают в этом отношении одно и то же. Они никогда не дают себе передышки в выполнении своей задачи - защитить человека от природы, они только продолжают свою работу другими средствами. Задача здесь тройкая, грубо задетое самолюбие человека требует утешения; мир и жизнь должны быть представлены не ужасными; а кроме того, просит какого-то ответа человеческая любознательность, движимая, конечно, сильнейшим практическим интересом.

Самым первым шагом достигается уже очень многое. И этот первый шаг очеловечение природы. С безличными силами и судьбой не вступишь в контакт, они остаются вечно чужды нам. Но если в стихиях бушуют страсти, как в твоей собственной душе, если даже смерть не стихийна, а представляет собою насильственное деяние злой воли, если повсюду в природе тебя окружают существа, известные тебе из опыта твоего собственного общества, то ты облегченно вздыхаешь, чувствуешь себя как дома среди жути, можешь психически обрабатывать свой безрассудный страх. Ты, может быть, еще беззащитен, но уже не беспомощно парализован, ты способен по крайней мере реагировать, а может быть, ты даже и не беззащитен, ведь почему бы не ввести в действие против сверхчеловеческих насильников, то есть сил внешней природы, те же средства, к которым мы прибегаем в своем обществе; почему бы не попытаться заклясть их, умиловить, подкупить, отняв у них путем такого воздействия какую-то часть их могущества. Такая замена естествознания психологией не только дает мгновенное облегчение, она указывает и путь дальнейшего овладения ситуацией.

Ибо ситуация это, по существу, не нова, у нее есть инфантильный прообраз, она, собственно, лишь продолжение более ранней ситуации. Ведь в такой же беспомощности человек когда-то уже находился маленьким ребенком перед лицом

5

родительской правды, не без оснований внушавшей ребенку страх, особенно отец, на которого при всем том можно было, однако, рассчитывать, ища защиты от известных в том возрасте опасностей. Так что всего проще было приравнять друг к другу обе ситуации. Да и желание, как в сновидении, сыграло тут свою роль. Спящего посещает предчувствие смерти, хочет загнать его в могилу, но работа сна умело выбирает условие, при котором это страшное событие превращается в исполнение желаний: спящий видит себя в старой этрусской гробнице, куда он радостно спустился для удовлетворения своих археологических интересов. Сходным образом человек делает силы природы не просто человекообразными существами, с которыми он может общаться как с равными, — это и не отвечало бы подавляющему впечатлению от них, а придает им характер отца, превращает их в богов, следуя при этом не только инфантильному, но, как я попытался показать, также и филогенетическому прообразу.

Со временем делаются первые наблюдения относительно упорядоченности и закономерности природных явлений, силы природы утрачивают поэтому свои человеческие

черты. Но беспомощность человека остается, а с нею - тоска по отцу и боги. Боги сохраняют свою троякую задачу: нейтрализуют ужас перед природой, примиряют с грозным роком, выступающим прежде всего в образе смерти, и вознаграждают за страдания и лишения, выпадающие на долю человека в культурном сообществе.

Но постепенно акцент внутри этих функций богов смещается. Люди замечают, что природные явления, следуя внутренней необходимости, происходят сами собой; боги, разумеется, господа природы, они ее устроили и могут теперь заняться самими собой. Лишь от случая к случаю посредством так называемых чудес они вмешиваются в ее ход как бы для того, чтобы заверить, что они ничего не уступили из своей первоначальной сферы господства. Что касается повелений рока, то неприятная догадка: неведению и беспомощности рода человеческого тут ничем не поможешь, - остается в силе. Боги здесь отказывают раньше всего; если они сами хозяева рока, то их решения приходится назвать непостижимыми; одареннейшему народу древности брезжит понимание того, что "Мойра" стоит над богами и что боги сами имеют свои судьбы. И чем более самостоятельной оказывается природа, чем дальше отстраняются от нее боги, тем напряженнее все ожидания сосредоточиваются на третьей отведенной им функции, тем в большей мере нравственность становится их подлинной сферой. Задача бога теперь состоит в том, чтобы компенсировать дефекты культуры и наносимый ею вред, вести счет страданиям, которые люди причиняют друг другу в совместной жизни, следить за исполнением предписаний культуры, которым люди так плохо подчиняются. Самим предписаниям культуры приписывается божественное происхождение, они поднимаются над человеческим обществом, распространяются на природу и историю мира.

Так создается арсенал представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой, выстроенных из материала воспоминаний о беспомощности собственного детства и детства человеческого рода. Ясно видно, что такое приобретение ограждает человека в двух направлениях — против опасностей природы и рока и против травм, причиняемых самим человеческим обществом. Общий смысл всего таков: жизнь в нашем мире служит какой-то высшей цели, которая, правда, нелегко поддается разгадке, но, несомненно, подразумевает совершенствование человеческого существа. По-видимому, объектом этого облагораживания и возвышения должно быть духовное начало в человеке - душа, которая с течением времени так медленно и трудно отделилась от тела. Все совершающееся в земном мире есть исполнение намерений какого-то непостижимого для нас ума, который пусть трудными для понимания путями и

6

маневрами, но в конце концов направит все к благу, т.е. к радостному для нас исходу. За каждым из нас присматривает благое, лишь кажущееся строгим провидение, которое не позволит, чтобы мы стали игральным мячом сверхмощных и беспощадных сил природы; даже смерть есть вовсе не уничтожение, не возвращение к неорганической безжизненности, но начало нового вида существования, ведущего по пути высшего развития. И, с другой стороны, те же нравственные законы, которые установлены нашими культурами, царят над всеми событиями в мире, разве что всевышняя инстанция, вершащая суд, следит за их исполнением с несравненно большей властью и последовательностью, чем земные власти. Всякое добро в конечном счете по заслугам вознаграждается, всякое зло карается, если не в этой форме жизни, то в последующих существованиях, начинающихся после смерти. Таким образом, все ужасы, страдания и трудности жизни предназначены к искуплению; жизнь после смерти, которая продолжает нашу земную жизнь так же, как невидимая часть спектра примыкает к видимой, принесет исполнение всего, чего мы здесь, может быть, не дождались. И неприступная мудрость, управляющая этим процессом, всеблагость в нем выражающаяся, справедливость, берущая в нем верх, - все это черты божественных существ, создававших нас и мир в целом. Или скорее единого божественного существа, которое в нашей культуре сосредоточило в себе всех богов архаических эпох. Народ, которому впервые удалось такое соединение всех божественных свойств в одном

лице, немало гордился этим шагом вперед. Он вышелушил отцовское ядро, которое с самого начала скрывалось за всяким образом бога; по существу это был возврат к историческим началам идеи бога. Теперь, когда бог стал единственным, отношение к нему снова смогло обрести интимность и напряженность детского отношения к отцу. Коль скоро для божественного отца люди сделали так много, им хотелось получить взамен и вознаграждение, по крайней мере стать его единственным и любимым ребенком, избранным народом. Намного позднее благочестивая Америка выдвинет притязание быть "собственной страной бога", и это опять же верно в отношении одной из форм поклонения человечества божеству.

Подытоженные выше религиозные представления, естественно, имели долгую историю развития, зафиксированы разными культурами на их различных фазах. Я взял отдельную такую фазу, примерно соответствующую окончательной форме религии в нашей сегодняшней белой, христианской культуре. Легко заметить, что не все детали религиозного целого одинаково хорошо согласуются друг с другом, что противоречия повседневного опыта лишь с большим трудом поддаются сглаживанию. Но и такие, какие они есть, эти — в широком смысле религиозные — представления считаются драгоценнейшим достоянием культуры, высшей ценностью, какую она может предложить своим участникам, гораздо большей, чем все искусства и умения, позволяющие открывать земные недра, снабжать человечество пищей или предотвращать его болезни. Люди говорят, что жизнь станет невыносимой, если религиозные представления утратят для них ту ценность, которую они им приписывают. И вот встает вопрос, что являют эти представления в свете психологии, откуда идет столь высокая их оценка и - сделаем еще один робкий шаг - какова их действительная ценность?

Я уже пытался показать, что религиозные представления произошли из той же самой потребности, что и все другие завоевания культуры, из необходимости защитить себя от подавляющей сверхмощи природы. К этому присоединился второй мотив, стремление исправить болезненно ощущаемое несовершенство культуры. И как раз очень уместно сказать, что культура дарит эти представления индивиду, потому что он принимает их как данность, они преподносятся ему готовыми, он был бы не в силах изобрести их в одиночку. Они — наследие многих

7

поколений, в которое он вводится, которое он перенимает как таблицу умножения, геометрию и т.д. Есть, конечно, и одно отличие... обычно эту совокупность религиозных представлений предлагают как божественное откровение. Но это само по себе есть уже элемент религиозной системы, преподносимый с полным пренебрежением к известным нам фактам исторического развития религиозных идей и к их разнообразию в разные эпохи и в разных культурах.

3. ТИПЫ МАГИИ

Дж. Фрэзер*

Принципы магии. Магическое мышление основывается на двух принципах. Первый из них гласит: подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Первый принцип может быть назван законом подобия, а второй - законом соприкосновения или заражения. Из первого принципа, а именно из закона подобия, маг делает вывод, что он может произвести любое желаемое действие путем простого подражания ему. На основании второго принципа он делает вывод, что все то, что он проделывает с предметом, окажет воздействие и на личность, которая однажды была с этим предметом в соприкосновении (как часть его тела или иначе). Гомеопатической, или имитативной, магией можно назвать колдовские приемы,

основанные на законе подобия. Контагиозной магией могут быть названы колдовские приемы, основанные на законе соприкосновения или заражения.

Первый вид магии лучше всего обозначить термином гомеопатическая, потому что альтернативный термин - магия имитативная - не исключает или даже подразумевает сознательно подражающего агента, что чрезмерно сужает сферу действия магии. Ведь колдун уверен, что принципы, находящие практическое применение в его искусстве, управляют также неживой природой. Другими словами, он допускает, что законы подобия и соприкосновения распространяются не только на человеческие действия, но имеют всеобщее применение. Короче говоря, магия является искаженной системой природных законов и ложным руководящим принципом поведения; это одновременно и ложная наука, и бесплодное искусство. Как система природных знаков, то есть совокупность правил, которые "определяют" последовательность событий в мире, она может быть названа магией теоретической. В качестве же предписаний, которым люди должны следовать, чтобы достигать своих целей, она может называться магией практической. Вместе с тем следует иметь в виду, что первобытный колдун знает магию только с ее практической стороны. Он никогда не подвергает анализу мыслительные процессы, на которых основываются его действия, никогда не размышляет над заключенными в них абстрактными принципами. Как и большинство людей, он рассуждает так же, как переваривает пищу, - в полном неведении относительно интеллектуальных и физиологических процессов, необходимых для мышления и пищеварения. Короче, магия является для него искусством, а не наукой; сама идея науки отсутствует в его неразвитом уме. Проследить ход мысли, лежащей в основе колдовских действий, выявить несколько простых нитей, которые переплетаются в запутанный клубок, отделить абстракт

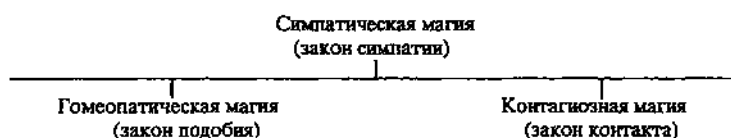
* *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Изд. 2. М., 1986. С. 19-22, 26-27, 50-64.

8

ные принципы от их конкретных приложений, другими словами, обнаружить следы искаженной науки за видимостью неподдельного искусства является делом философа.

Если верен анализ магической логики, то два ее основных принципа оказываются просто двумя способами злоупотребления связью идей. Гомеопатическая магия основывается на связи идей по сходству; контагиозная магия основывается на связи идей по смежности. Ошибка гомеопатической магии заключается в том, что подобие вещей воспринимается как их идентичность. Контагиозная магия совершает другую ошибку: она исходит из того, что вещи, которые однажды находились в соприкосновении, пребывают в контакте постоянно. На практике оба вида магии часто сочетаются. Точнее говоря, если гомеопатическая, или имитативная, магия может практиковаться сама по себе, то контагиозная магия, как правило, связана с применением гомеопатического принципа. Понять эти разновидности магии в столь общей форме несколько затруднительно, но они станут удобоподобными, будучи проиллюстрированы на конкретных примерах. В их основе лежат довольно простые ходы мышления. Иначе и быть не может - ведь с ними конкретно (конечно же не абстрактно) освоился не только грубый ум дикаря, но и не менее невежественный ум современных суеверных людей. Обе разновидности магии - гомеопатическая и контагиозная - могут быть обозначены единым термином — симпатическая магия, поскольку в обоих случаях допускается, что благодаря тайной симпатии вещи воздействуют друг на друга на расстоянии и импульс передается от одной к другой посредством чего-то похожего на невидимый эфир. Эфир этот не отличается от эфира, существование которого современная наука постулирует с подобной же целью, а именно для объяснения того, как вещи могут взаимодействовать друг с другом в кажущемся пустым пространстве.

В зависимости от мыслительных законов, лежащих в их основе, можно наглядно изобразить обе разновидности магии в виде следующей таблицы:



Приступим к иллюстрации двух основных видов симпатической магии на примерах. Начнем с магии гомеопатической.

Гомеопатическая, или имитативная магия. Вероятно, наиболее привычным применением принципа "подобное производит подобное" являются предпринимавшиеся многими народами в разные эпохи попытки нанести вред врагу или погубить его путем нанесения увечий его изображению или уничтожению последнего в полной уверенности, что человек, против которого направлены эти магические действия, испытывает при этом те же страдания или умрет. В доказательство широкой распространенности этого обычая во всем мире и его удивительной живучести мы приведем лишь некоторые из очень многих примеров.

Тысячелетия тому назад он был известен колдунам Древней Индии, Вавилона и Египта, равно как Греции и Рима, и еще в наши дни в Австралии, Африке и Шотландии к нему прибегают коварные и злонамеренные люди. Индейцы Северной Америки верят, что, нарисовав чью-то фигуру на песке, золе или глине или приняв за человеческое тело какой-то предмет, а затем проткнув его острой палкой или нанеся ему какое-то другое повреждение, они причиняют соответствующий вред изображенному лицу. Например, когда индеец племени оджибвеев хочет навлечь на кого-то напасть, он изготавливает деревянное изображение своего врага и вгоняет в его голову (или сердце) иглу или выпускает в него стрелу в уверенности, что стоит игле или стреле пронзить куклу, как враг почувствует в

9

этой части тела острую боль. Если же он намеревается убить врага на месте, он сжигает и хоронит куклу, произнося при этом магические заклинания. Перуанские индейцы изготавливали из жира, перемешанного с мукой, изображения людей, которые им не нравились или наводили на них страх, а затем сжигали эти изображения на дороге, по которой должна была пройти жертва. Это называлось "сжечь душу"...

Гомеопатическая магия, прибегающая к посредству изображений, обычно практиковалась со злонамеренной целью отправить на тот свет нежелательных людей. Но она использовалась (хотя куда более редко) и с благожелательными намерениями, например, чтобы оказать помощь ближним. Она использовалась с целью облегчения родов или для дарования потомства бесплодным женщинам. У батаков (остров Суматра) бесплодная женщина, желающая стать матерью, изготавливает деревянную куклу, которую держит на коленях, полагая, что это приведет к исполнению ее желания. На островах Баварского архипелага женщина, которая хочет иметь ребенка, приглашает мужчину (отца большого семейства) помолиться от ее имени духу солнца Упулоро. Из красной хлопчатобумажной ткани делают куклу, которую женщина заключает в свои объятия, как бы намереваясь кормить ее грудью. Потом приглашенный многодетный отец ловит курицу и, держа ее за лапы, прикладывает к голове женщины, приговаривая: "О, Упулоро, возьми птицу, и, умоляю тебя, пусть ребенок сойдет вниз в мои руки и в мое лоно". Затем он спрашивает женщину: "Пришел ли ребенок?" - на что та отвечает: "Да, он уже сосет". После этого приглашенный для молитвы мужчина кладет птицу на голову мужа бесплодной женщины и бормочет какие-то слова. В конце концов курицу убивают и вместе с некоторым количеством бетеля кладут на место для домашних жертвоприношений. По окончании обряда по деревне разносится слух, что женщина родила, и друзья приходят ее поздравить. Мнимое рождение ребенка является чисто магическим обрядом, направленным на то, чтобы путем подражания и мимикрии вызвать действительное деторождение. Кроме того, здесь налицо и стремление сделать обряд более эффективным благодаря молитвам и принесение жертвы. Иными словами, магия перемешалась в данном случае с религией и от этого получила большую силу...

Вся система симпатической магии состоит не из одних позитивных предписаний, она включает в себя большое число негативных предписаний, то есть запретов. Она говорит не

только о том, как надлежит поступать, но и о том, чего делать не следует. Совокупность позитивных предписаний составляет колдовство, совокупность негативных предписаний - табу. Фактически все представления о табу, во всяком случае их большая часть, представляются лишь частными случаями применения симпатической магии с ее великими законами сходства и контакта. Хотя, конечно, эти законы не сформулированы дикарем в словесной форме и не постигаются им абстрактно, он тем не менее верит в то, что они регулируют течение природных явлений совершенно от человеческой воли. Дикарь уверен, что, стоит ему поступить так-то и так-то и в соответствии с одним из этих законов, неизбежно произойдут такие-то и такие-то последствия. А если последствия какого-то поступка, как ему кажется нежелательны или опасны, он, естественно, старается поступить так, чтобы не навлечь их на себя. Другими словами, он воздерживается от совершения того, что, как он полагает в соответствии с ошибочными представлениями о причинно-следственных связях, может ему повредить. Такие вещи он табуирует. Табуирование, таким образом, является негативным приложением практической магии. Правило позитивной магии или колдовства гласит: "Поступай так-то, чтобы произошло то-то и то-то". Правило негативной магии (или табу) гласит: "Не делай того-то, чтобы не случилось то-то и то-то". Цель позитивной магии или колдовства — сделать так, чтобы нежелательное со

10

бытие не произошло. Но предполагается, что оба последствия (желательное и нежелательное) имеют место в соответствии с законами подобия или контакта. И подобно тому, как желательное явление в действительности — вовсе не есть следствие совершения магического обряда, явление, которого страшатся, в действительности не вытекает из нарушения табу. Если бы предполагаемое зло с необходимостью следовало за нарушением табу, последнее было бы уже не табу, а предписанием морали или максимумом здравого смысла. Фраза: "Не подставляй руку огню" — представляет собой не табу, а правило здравого смысла, потому что запрещенное действие приносит реальный, а не воображаемый вред.

Короче говоря, негативные предписания, которые мы называем табу, столь же бесполезны и тщетны, сколь бесполезны и тщетны позитивные предписания, называемые нами колдовством. Это всего лишь противоположные полюса единого великого, губительного заблуждения, ошибочного понимания связи идей. Негативным полюсом этого заблуждения является табу, позитивным - колдовство. Если мы дадим всей этой ложной системе общее название теократической и практической магии, то табу можно определить негативную сторону практической магии...

Этапы становления мага. Вот мы и закончили исследование общих принципов симпатической магии. Примеры, с помощью которых мы их проиллюстрировали, были большей частью позаимствованы из области так называемой частной магии, то есть из области магических обрядов и заклинаний, направленных на принесение пользы или вреда отдельным лицам. Но в первобытном обществе мы обычно обнаруживаем и так называемую общественную магию, практикуемую на благо всей общины. В таких случаях маг становится как бы общественным должностным лицом. Образование такой категории должностных лиц имело большое значение для развития общества в политическом и религиозном плане. Ведь когда благополучие всего племени становится в зависимость от исполнения магических обрядов, колдун становится влиятельным и уважаемым лицом и может без труда добиться ранга вождя и короля. Неудивительно, что этот род занятий привлекает внимание наиболее способных и честолюбивых членов племени, так как в перспективе эта карьера, как никакая другая, сулила почет, богатство и власть. Самые смысленные из них начинают понимать, как легко можно одурачивать своих более доверчивых собратьев и обращать себе на пользу их суеверие. Это не значит, что колдун всегда плут и обманщик. Часто он бывает искренне убежден в том, что действительно обладает той удивительной силой, которой его наделяет легкое верие соплеменников. Но чем он проницательнее, тем более вероятно, что он распознает заблуждения, которые соблазняют людей менее зорких. Способнейшие представители этой профессии, должно быть, становятся более или менее сознательными обманщиками. Именно

эти люди благодаря выдающимся способностям обычно добиваются наибольшего почета и наивысшей власти. На пути профессионального колдуна расставлено много западней, и, как правило, только человек с очень холодным рассудком и цепким умом может безопасно их миновать. Следует учитывать, что всякое заявление или требование мага, как таковое, ложно. Ни одно из них нельзя отстаивать без помощи сознательного или бессознательного обмана. Следовательно, колдун, который искренне верит в свои "необычайные" способности и возможности и обосновывает ими свои непомерные претензии, подвергается куда большей опасности. Поэтому более вероятно, что карьеру сделает не он, а преднамеренный обманщик. Честный кудесник ожидает, что его чары и заклинания возымеют предполагаемое действие, поэтому, когда он терпит неудачу, гибельную неудачу, которую, как это часто случается, нельзя скрыть, он бывает застигнут врасплох. В отличие от своего коллеги - плута, он не держит наготове благовидное оправдание для этой неудачи, а пока он его подыщет, разочарованные и обозленные соплеменники успеют свернуть ему шею.

11

На данной ступени общественного развития высшая власть, как правило, попадает в руки людей проницательных и наименее разборчивых в средствах. Если бросить на одну чашу весов вред, причиненный их плутовством, а на другую выгоды от их прозорливости, может стать, что хорошее намного перевесит плохое. В этом мире, по-видимому, больше бед натворили честные глупцы на высоких постах, чем умные мошенники. Хитрый мошенник, как только удовлетворил честолюбие, не преследует более никакой корыстной цели и может (что он часто и делает) обратить свои способности, опыт и возможности на службу обществу. Многие из тех, кто проявил менее всего щепетильности при захвате власти - будь это желанная власть властью денег, политической властью или чем-то другим, употребили ее самым благодетельным образом. Коварный интриган, жестокий победитель может кончить свой век мудрым и великодушным правителем, благословляемым при жизни, оплакиваемым после смерти, вызывающим восхищение и похвалы потомства. Наиболее значительные примеры тому - Юлий Цезарь и Октавиан Август¹. Величайшего бедствия в истории Англии - разрыва с Америкой могло бы не произойти, если бы король Георг III (1760-1820) не был тупым, хотя и честным малым.

Занятие общественной магией - поскольку оно оказало влияние на устройство первобытного общества - способствовало передаче контроля над делами общины в руки наиболее способных людей. В результате демократия сменилась монархией, точнее, олигархией старейшин. Первобытной общиной управляло чаще всего не собрание всех взрослых членов племени мужского пола, а совет старейшин. Каковы бы ни были причины такого положения дел и характер первых правителей, это изменение в целом было весьма благоприятным. Возникновение монархии представляется важным условием выхода человечества из стадии дикости. Ибо нет существа более стесненного обычаями и традицией, чем дикарь при первобытном демократическом правлении. Ни при одном общественном строе прогресс не протекал столь медленно и трудно, как в условиях первобытной демократии. Старое представление о дикаре как о свободнейшем из людей противоречит истине. Он - раб, но раб не какого-то отдельного господина, а раб прошлого, духов умерших предков, которые преследуют его от рождения до смерти и правят им железной рукой. Деяния предков являются для него настоящим неписанным законом, которому он слепо, без рассуждений повинует. При такой ситуации одаренные люди почти не имеют возможности заменить древние обычаи лучшими. Наиспособнейший человек тащится за слабейшим и глупейшим, которого он по необходимости берет за образец, потому что последний не может подняться, а первый может упасть. Поскольку естественное неравенство и огромные различия во врожденных способностях сводились в такого рода обществах к поверхностной лживой видимости равенства, внешняя сторона жизни первобытной общины представляет собой абсолютно монотонный ландшафт. Поэтому если иметь в виду действительное благо общества, то заслуживает одобрения все то, что, давая таланту возможность выдвинуться и

приводя таким образом обладание властью в соответствие с естественными способностями людей, помогало обществу выйти из того неразвитого и косного состояния, которое демагоги и мечтатели позднейших времен прославляли как Золотой век и идеальное состояние человечества.

Как только эти движущие силы вступают в действие (а их нельзя подавлять бесконечно), прогресс цивилизации становится сравнительно быстрым. Сосредоточение высшей власти в руках одного человека дает ему возможность за время

¹ Цезарь Гай Юлий (102 или 100-44 до н.э.) - римский государственный и политический деятель, полководец, писатель; Октавиан Август (68 до н.э. - 14 н.э.) - римский император с 27 до н.э.

12

своей жизни провести такие преобразования, которые не могли осуществить целые предшествующие поколения. А если к тому же это человек незаурядного ума и энергии, он легко воспользуется предоставившимися ему возможностями. Даже прихоти и капризы тирана могут оказаться полезными и разорвать цепь, которой обычай столь сильно сковывает дикаря. Едва лишь племенем перестают управлять нерешительные, раздираемые внутренними противоречиями советы старейшин и власть переходит к одному сильному и решительному человеку, оно начинает представлять угрозу для своих соседей и вступает на путь захватов, которые на ранних ступенях истории нередко благоприятствуют общественному, промышленному и умственному прогрессу. Расширяя свою власть отчасти силой оружия, отчасти путем добровольного подчинения более слабых племен, это племя в скором времени приобретает богатство и рабов, которые, освобождая целые классы от постоянной борьбы за выживание, дают им возможность посвятить себя бескорыстному приобретению знаний - этого благороднейшего и сильнейшего орудия - с целью улучшить жребий человека.

Интеллектуальный прогресс, который выражается в развитии науки и искусства и в распространении более свободных взглядов, неотделим от промышленного и экономического прогресса, а этот последний в свою очередь получает мощный толчок от военных побед и завоеваний. Не случайно самые мощные взрывы интеллектуальной активности человека следовали по пятам за победами, и для развития и распространения цивилизации больше всего делали, как правило, расы победителей. Таким путем в мирное время они залечивали раны, нанесенные войной. Свидетелями таких взрывов в прошлом были вавилоняне, греки, римляне, арабы. Если подняться к истокам истории, то разве можно назвать случайным факт, что первые большие шаги в направлении цивилизации, например в Египте, Вавилоне и Перу, были сделаны при деспотических и теократических правлениях, когда высший правитель в качестве царя и бога требовал от своих подданных рабской преданности и получал ее. Не будет преувеличением сказать, что деспотизм в эту раннюю эпоху является другом человечности и, как это ни парадоксально, свободы. Ведь в конечном счете при самом абсолютном деспотизме, при самой мучительной тирании свободы в лучшем смысле слова, например свобод мыслить и решать собственную судьбу, больше, чем в свободной по видимости жизни дикарей, у которых личность от колыбели до могилы заключена в прокрустово ложе наследственного обычая².

Занятие общественной магией - поскольку оно было одним из путей, которыми наиболее способные люди пришли к высшей власти, - внесло вклад в освобождение человечества от рабского подчинения традиции и привело к более свободной жизни, к более широкому взгляду на мир. Услуга немалая. Магия проложила дорогу науке, поэтому мы вынуждены признать, что, хотя чернокнижие принесло много зла, оно вместе с тем стало и источником большого блага. Магия была дочерью заблуждения и одновременно - матерью свободы и истины.

Магия и религия

Достаточно примеров, чтобы проиллюстрировать общие принципы работы двух ответвлений симпатической магии: магии гомеопатической и магии контагиозной. В некоторых из приведенных примеров, как мы видели, предполагается вмешательство духов и предпринимается попытка завоевать их благосклонность с помощью молитвы и жертвоприношения. Но в общем такие случаи исключительны.

² Тезис о том, что первобытнообщинный строй был эпохой всеобщего рабства, всеобщего и абсолютного подчинения обычаям, защищается и некоторыми другими исследователями. См.: *Поршнев Б.Ф.* Социальная психология и история. М., 1979. С. 217-219.

13

В них магия выступает в сплаве с религией. Магия - там, где она встречается в чистом виде, — предполагает, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства духовного или личного агента. Фундаментальное допущение магии тождественно, таким образом, воззрению современной науки: в основе магии и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений. У мага нет сомнения в том, что одни и те же причины всегда будут порождать одни и те же следствия, что свершение нужного обряда, сопровождаемое определенными заклинаниями, неизбежно приведет к желаемому результату, если только колдовство не будет сведено на нет более сильными чарами другого колдуна. Маг не упрасивает высшую силу, не ищет благорасположения переменчивого и своевольного сверхъестественного существа, не унижается перед грозным божеством. Но власть его, сколь бы великой он ее не считал, никоим образом не является властью произвольной и безграничной. Он располагает ею лишь постольку, поскольку строго следует правилам своего искусства или природным законам, как он их понимает. Пренебрегать этими правилами, преступать эти законы (пусть даже в самом малом) - значит навлекать на себя неудачу и даже подвергать крайней опасности свою жизнь. Если маг и претендует на верховную власть над природой, то это власть конституционная, ограниченная в своих полномочиях и осуществляемая в точном соответствии с древним обычаем. Так что аналогия между магическим и научным мировоззрением является обоснованной. В обоих случаях допускается, что последовательность событий совершенно определенная, повторяемая и подчиняется действию неизменных законов, проявление которых можно точно вычислить и предвидеть. Из хода природных процессов изгоняются изменчивость, непостоянство и случайность. Как магия, так и наука открывают перед тем, кто знает причины вещей и может прикоснуться к тайным пружинам, приводящим в движение огромный и сложный механизм природы, перспективы, кажущиеся безграничными. Отсюда та притягательность, которой обе обладали для человеческого ума, и тот мощный стимул, который они дали накоплению знаний. Через пустыню разочарований в настоящем они манят усталого исследователя вперед к бесконечным свершениям в будущем. Магия и наука как бы поднимают человека на вершину высокой горы, где за густыми облаками и туманами возникает видение небесного града, далекого, но сияющего неизменным великолепием, утопающего в свете мечты.

Роковой порок магии заключается не в общем допущении законосообразной последовательности событий, а в совершенно неверном представлении о природе частных законов, которые этой последовательностью управляют. Если подвергнуть анализу немногие примеры симпатической магии, которые мы рассмотрели на предыдущих страницах, то, как я уже отметил, обнаружится, что они являются неправильными применениями одного из двух фундаментальных законов мышления, а именно ассоциации идей по сходству и ассоциации идей по смежности в пространстве и во времени. Гомеопатическую, или имитативную, магию вызывает к жизни ошибочное ассоциирование идей сходных, а магию контагиозную ошибочное ассоциирование идей смежных. Сами по себе эти принципы ассоциации безупречны и абсолютно необходимы для функционирования человеческого интеллекта. Их правильное применение дает науку; их неправильное применение магию. Поэтому

утверждать, что всякая магия по необходимости ложна и бесплодна, банально и едва ли нетавтологично: ведь будь она истинной и эффективной, это была бы уже не магия, а наука. Человек был с самого раннего периода своей истории вовлечен в поиск общих принципов, с помощью которых можно обратить себе на пользу порядок природных явлений. В процессе многовекового исследования он накопил великое множество такого рода принципов, одни из которых являются эффективными, а другие - простым шлаком. Истинные принципы

14

входят в состав прикладных наук, которые мы называем "искусствами"; магия же состоит из ложных принципов.

Так, магия, как оказалось, близкая родственница науки. Остается выяснить, в каком отношении она находится к религии. В ответах на этот вопрос, несомненно, найдут отражение наши взгляды на природу религии. Поэтому от автора можно ожидать определения понятия религии до того, как он приступит к исследованию ее отношения к магии. Нет такого предмета, в отношении которого мнения расходились бы так сильно, как в отношении природы религии. Невозможно дать определение магии, которое удовлетворило бы всех. Автор может лишь, во-первых, выразить, что он понимает под религией, и, во-вторых, во всей работе последовательно употреблять этот термин в указанном смысле. Так вот, под религией я понимаю умилоствление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни. Религия в таком понимании состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умилоствить их и угодить им. На первом месте, конечно, стоит вера, потому что прежде чем угождать божеству, надо верить в его существование. Но если религия не ведет к религиозному образу действий, это уже не религия, а просто теология, так как, по выражению святого Иакова, "одна вера без дел мертва". Другими словами, тот, кто не руководствуется хоть в какой-то мере в своем поведении страхом перед богом или любовью к нему, тот не религиозен. С другой стороны, нельзя назвать религиозным и поведение, не подкрепленное религиозной верой. Два человека могут вести себя одинаково, и тем не менее один из них будет человеком религиозным, а другой - нет. Если человек действует из любви к богу или из страха перед ним, он религиозен. Если же он действует из любви и страха перед человеком, он является человеком моральным или аморальным в зависимости от того, согласуется его поведение с общим благом или находится в противоречии с ним. Поэтому верование и действие или, говоря языком теологии, вера и "дела" равно важны религии, которая не может существовать без того и другого. Но необязательно и не всегда религиозное действие принимает форму ритуала, то есть состоит в произнесении молитв, совершении жертвоприношений и других внешних обрядовых действий. Цель их - угодить божеству. Но если божество, по мнению его приверженцев, находит удовольствие в милосердии, прощении и чистоте, а не в кровавых жертвах, пении гимнов и курении фимиама, то угодить ему лучше всего можно, не простираясь перед ними ниц, не воспевая хвалы и не наполняя храмы дорогими приношениями, а исполнившись чистотой, милосердием и состраданием к людям. Ведь, поступая таким образом, они подражают, насколько позволяет им их человеческая слабость, совершенству божественной природы. Такова этическая сторона религии, которую неустанно внедряли иудейские пророки, вдохновленные благородными идеалами божественной святости и доброты. Например, пророк Михей восклицает: "О, человек! сказано тебе, что - добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренно мудренно ходить перед Богом твоим" (Мих. 6; 8). И в позднейшие времена христианство черпало силу, с помощью которой оно завоевало мир, из того же высокого представления о моральной природе бога и возложенной на людей обязанности сообразоваться с ней. "Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом, - говорит святой Иаков, - есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира" (Иак. 1; 27).

Но если в религии заложена, во-первых, вера в существование сверхъестественных существ, во-вторых, стремление снискать их благосклонность, это предполагает, что ход природных событий в какой-то мере эластичен и изменчив и что можно

15

уговорить или побудить всемогущие сверхъестественные существа для нашей пользы вывести его из русла, в котором он обычно протекает. Предположение об эластичности и изменяемости природы прямо противоречит принципам магии и науки, которые считают, что природные процессы жестки и неизменны в своем течении, поэтому их невозможно вывести из своего русла ни уговорами и мольбами, ни угрозами и запугиванием. Различие между этими двумя соперничающими мировоззрениями зависит от ответа на следующий принципиально важный вопрос: носят ли управляющие миром силы сознательный и личный или бессознательный и безличный характер? Стремясь к умиротворению сверхъестественных сил, религия признает за богами сознательный и личный характер. Всякое умиротворение подразумевает, что умиротворяемое существо является сознательным и личным, что его поведение несет в себе какую-то долю неопределенности и что рассудительным обращением к его интересам, склонностям и эмоциям его можно убедить изменить свое поведение. Умиротворение никогда не применяется к вещам, которые считаются неодушевленными, и к лицам, поведение которых в конкретных обстоятельствах известно с абсолютной точностью. Так что религия поскольку она предполагает, что миром управляют сознательные агенты, которых можно отвлечь от их намерений путем убеждения, - фундаментально противоположна магии и науке. Для последних само собой разумеется, что ход природных процессов определяют не страсти и причуды личных сверхъестественных существ, а действие неизменных механических законов. Правда, в магии это допущение содержится имплицитно, зато наука его эксплицирует. Магия часто имеет дело с духами, то есть с личными агентами, что роднит ее с религией. Но магия обращается с ними точно так же, как она обращается с неодушевленными силами, то есть вместо того, чтобы, подобно религии, умиловать и умиротворять их, она их принуждает и заставляет. Магия исходит из предположения, что все личные существа, будь они людьми или богами, в конечном итоге подчинены безличным силам, которые контролируют все, но из которых тем не менее может извлечь выгоду тот, кто знает, как ими манипулировать с помощью обрядов и колдовских чар. Например, в Древнем Египте колдуны считали, что они могут принуждать даже высших богов выполнять их приказания, и в случае неповиновения грозили их гибелью. Иногда колдун, не доходя до таких крайностей, заявлял в подобных случаях, что разбросает на все четыре стороны кости Осириса или, если тот будет упрямиться, разгласит посвященный ему миф. В Индии до настоящего времени великая троица индуизма - Брахма, Вишну и Шива - "подчиняются" брахманам, которые с помощью своих чар оказывают на самые могучие божества такое воздействие, что те вынуждены на небе и земле смиренно выполнять приказания, которые их хозяевам-колдунам заблагорассудится отдать. В Индии имеет хождение поговорка: "Весь мир подчинен богам; боги подчинены чарам (мантрам); а чары брахманам; поэтому брахманы — наши боги"³.

Радикальной противоположностью магии и религии объясняется та непреклонная враждебность, с которой священнослужители на всем протяжении истории относились к колдунам. Священника не могла не возмущать высокомерная самонадеянность колдуна, его надменность в отношении к высшим силам, бесстыдное притязание на обладание равной с ними властью. Жрецу какого-либо бога с его благоговейным ощущением божественного величия и смиренным преклонением перед ним такие притязания должны были казаться неблагочестивой, богохульной узурпацией прерогатив, принадлежащих одному богу. Иногда обострению этой враждебности способствовали более низменные побуждения.

³ Заклинание духов с целью заставить их служить человеку иногда обозначается термином "экзорцизм" (в отличие от собственно магии и от умиловительного культа).

Жрец провозглашал себя единственным подлинным заступником и истинным посредником между богом и человеком, и его интересы, равно как и чувства, часто шли вразрез и с интересами соперника, который проповедовал более верную и гладкую дорогу к счастью, нежели тернистый и скользкий путь снискания божественной милости.

Но этот антагонизм, каким бы привычным он нам ни казался, по-видимому, появляется на сравнительно поздней стадии религии. На более ранних стадиях функции колдуна и священника часто сочетались или, вернее, не разделялись. Человек добивался благосклонности богов и духов с помощью молитв и жертвоприношения и одновременно с этим прибегал к чарам и заклинаниям, которые могли возыметь желаемое действие сами по себе, без помощи бога или дьявола. Короче говоря, человек совершал религиозные и магические обряды, произносил молитвы и заклинания на едином дыхании, при этом не обращал внимания на теоретическую непоследовательность своего поведения, если всеми правдами и неправдами умудрялся достичь желаемого. С примерами такого слияния и смещения магии и религии мы уже сталкивались у меланезийцев и других народностей.

У народов, поднявшихся на более высокую ступень культуры, смещение магии и религии сохранилось в качестве пережитка. Оно наблюдалось в Древней Индии и Древнем Египте и поныне еще встречается в среде европейского крестьянства. Один выдающийся специалист по санскриту сообщает, "что в самый ранний период, о котором у нас имеются подробные сведения, обряд жертвоприношения изобилует приемами, от которых веет дыханием самой примитивной магии". Говоря о роли магии на Востоке, особенно в Египте, профессор Масперо отвечает, что не следует связывать со словом "магия" тот уничижительный смысл, который почти неизбежно всплывает в уме современного человека. Древняя магия лежала в основании самой религии. Верующему, если он желал добиться расположения бога, ничего другого не оставалось, как прибрать его к рукам с помощью обрядов, жертвоприношений, молитв и песнопений, которые открыл ему сам бог и которыми этого последнего принуждают сделать то, что от него требуется.

В необразованных слоях современной Европы продолжают оставаться в силе различные формы смешения магии и религии. Так, согласно одному сообщению, во Франции большинство крестьян продолжает верить в то, что священник обладает тайной и неодолимой властью над природными стихиями. В случае крайней опасности посредством прочтения молитв, которые знает и имеет право произносить он один, но за произнесение которых он впоследствии должен будет просить отпущение грехов, он может на время приостановить или обратить вспять действие вечных законов природы. Его воле подчиняются будто бы ветры, бури, град и дождь. Подвластна ему и стихия огня: по одному его слову угасает пламя. Французские крестьяне были убеждены (а может быть убеждены и поныне) в том, что с помощью особых обрядов священники могут отслужить Святому духу обедню, которая оказывает на волю бога столь чудесное воздействие, что никогда не встречает противодействия с его стороны: бог вынужден пожаловать все, что от него требуют, сколь бы назойливым и опрометчивым не было требование. Люди, которые в крайних жизненных ситуациях пытались с помощью такого рода обрядов взять штурмом царство небесное, не считали, что ведут себя непочтительно или не благочестиво. Белое духовенство, как правило, отказывалось служить обедню Святому духу, но о монахах, особенно капуцинах, шла слава, что они уступают мольбам страждущих и несчастных с меньшими угрызениями совести. Способность принудить к чему-либо божество, которую крестьянство в католических странах приписывает священникам, является, по всей видимости, точным слепком с той способности, которую приписывали своим колдунам древние египтяне.

Приведем другой пример. Во многих деревнях Прованса бытует поверье, что священник обладает способностью отвращать бури. Такая сила утверждается не за всяким священником, так что, когда в деревне сменяется пастор, прихожане жаждут узнать, обладает ли новый

священник этой способностью. Они подвергают его испытанию при первых признаках сильной бури: заставляют заклинать грозные тучи, и если результат оправдывает ожидание, новому священнику обеспечены симпатия и уважение паствы. В приходах, где репутация помощника приходского священника стояла выше репутации самого священника и отношения между ними вследствие этого становились чрезвычайно натянутыми, епископ иногда был вынужден перевести священника в другой приход. Гасконские крестьяне также верят, что, для того чтобы отомстить своим врагам, злые люди иногда склоняют священника отслужить обедню, называемую обедней святого Секария. Знают эту обедню очень немногие, и три четверти из них ни за что на свете не согласились бы ее отслужить. Только недобрый священник отважится исполнить этот отвратительный обряд, и можете быть уверены, что на страшном суде он дорого заплатит за это. Викарий, епископ и даже архиепископ города Оша не имеют права отпустить такой грех. Одному лишь папе римскому принадлежит это право. Служить обедню святого Секария можно только в разрушенной и запущенной церкви, где ухают ко всему безучастные совы, где в сумерках бесшумно летают летучие мыши, где по ночам останавливаются на ночлег цыгане, где под оскверненным алтарем притаились жабы. Сюда то и приходят ночью недобрый священник со своей возлюбленной. Ровно в одиннадцать часов он начинает задом наперед бормотать обедню и заканчивает ее, как только часы злоебно пробьют полночь. Священнику помогает его возлюбленная. Гостия, которую он благославляет, черна и имеет форму треугольника. Вместо того, чтобы причаститься освященным вином, он пьет воду из колодца, в который было брошено тело некрещенного младенца. Знак креста он чертит на земле, и притом левой ногой. Делает он также много других вещей, на которые ни один добрый христианин не мог бы даже взглянуть без того, чтобы его до конца жизни не поразила слепота и глухота и немота. А тот, по чьей душе отслужили такую обедню, мало-по-малу усыхает. Никто не может сказать, что с ним. Врачи и те ничего не могут понять. Им невдомек, что его медленно губит обедня святого Секария.

Слияние и соединение магии и религии в разные эпохи встречается у многих народов. Но есть основания полагать, что такое слияние не является изначальным и что было время, когда в удовлетворении желаний, которые выходят за пределы непосредственных животных вожделений, человек полагался единственно на магию. К предположению, что в истории человечества магия древнее религии, нас может склонить рассмотрение самых фундаментальных понятий магии и религии. Мы убедились, что магия является не более как ошибочным применением простейших интеллектуальных операций, а именно ассоциации идей по сходству и ассоциации идей по смежности. Религия же за видимой завесой природы предполагает действие стоящих над человеком сознательных и личных сил. Допущение личных агентов, очевидно, сложнее, чем простое признание сходства или смежности идей, а теория, ставящая ход природных явлений в зависимость от сознательно действующих сил, труднее для понимания. Для ее постижения требуется куда более высокий интеллектуальный уровень, чем для понимания того, что события и предметы следуют друг за другом по причине смежности или сходства. Даже животные ассоциируют идеи предметов, которые похожи друг на друга или встречались рядом друг с другом в их опыте. В противном случае они не прожили бы и дня. Но кто решится приписать животным веру в то, что природные явления находятся во власти множества невидимых животных или одного огромного, необычайно сильного животного, находящегося вне пределов мира? Мы не будем, вероятно, не

справедливы по отношению к бессловесным тварям, если оставим честь изобретения религиозной доктрины за человеческим разумом. Если магия выводится непосредственно из элементарных процессов мышления и является, по существу, ошибкой, в которую человеческий ум впадает почти спонтанно, то религия покоится на понятиях, которые едва ли по плечу интеллекту животного. На этом основании можно предположить, что в эволюции человеческого рода магия возникла раньше религии; что человек стремился подчинить природу своим желаниям силою чар и заклинаний до того, как стал предпринимать попытки

задобрить и смягчить замкнутое, капризное гневное божество нежной, вкрадчивой молитвой и жертвоприношениями.

Вывод, к которому мы пришли дедуктивным путем, рассматривая фундаментальные идеи магии и религии, находит индуктивное подтверждение: например, аборигены Австралии, которые являются наиболее отсталыми из всех известных нам племен дикарей, повсеместно прибегают к магии, тогда как религия в смысле умилоствления и умиротворения высших сил им, по-видимому, почти неизвестна. Проще говоря, каждый австралиец является магом, и не один из них не является жрецом, каждый воображает, что с помощью симпатической магии он может оказать влияние на своих соплеменников и на протекание природных процессов, но никто и не помышляет об умиротворении богов путем молитвы и жертвоприношений.

Если в этом наиболее отсталом из человеческих обществ мы обнаруживаем столь явное использование магии при полном отсутствии религии, то не логично ли предположить, что в какой-то период своей истории все цивилизованные народы мира прошли через подобную стадию интеллектуального развития, что они также пытались принудить великие стихии природы выполнять свои желания, прежде чем подумали о снискании им милости через приношения и молитвы? Короче говоря, не прошло ли все человечество через эпоху магии, подобно тому как в области материальной культуры оно прошло через каменный век? Есть веские основания для положительного ответа на этот вопрос. Обозревая зону обитания человечества от Гренландии до Огненной Земли и от Шотландии до Сингапура, мы замечаем, что религиозные воззрения разделяют не только народы и расы. Они оказывают свое воздействие на людей и на уровне более мелких социальных единиц, например на уровне государств и республик. Мало того, они разделяют города, селения и даже семьи.

Поверхность всех обществ мира изображена и подточена расщелинами и зияющими трещинами, которые образовались под разлагающим влиянием религиозных распрей. Но если выйти за пределы различных религиозных систем, которые затрагивают в основном интеллигентную, мыслящую общественную прослойку, то мы обнаружим полную гармонию в вопросах веры среди глупых, слабых, невежественных и суеверных людей, которые, к сожалению, составляют огромное большинство человеческого рода... Этой поистине всеобщей, вселенской верой является вера в действенность магии. В то время как религиозные системы различны не только в разных странах, но и в одной стране в разные эпохи, симпатическая магия всегда и везде в своей теории и практике остается, по существу, одинаковой. У невежественных и суеверных прослоек современной Европы система магии во многом та же, что существовала тысячелетия назад в Индии и Египте и продолжает существовать у самых диких племен, сохранившихся до настоящего времени в отдельных уголках мира. Если видеть критерий истинности в численном преобладании, то магия куда большим правом, чем католическая церковь, может начертать на своем знамени девиз: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* (всегда, везде, всеми признается - лат.).

В нашу задачу не входит рассмотрение того, какое воздействие оказывает на

будущее человечества наличие в жизни каждого общества глубинного пласта дикости, не затрагиваемого поверхностными изменениями религии и культуры. Проникнув в глубины магии, беспристрастный наблюдатель увидел бы в ней не что иное, как постоянную угрозу цивилизации. Мы, как видно, движемся по тонкой корке, которая может в любой момент треснуть под воздействием дремлющих подземных сил. Время от времени глухой рокот или неожиданно вырвавшийся на поверхность язык пламени указывает на то, что происходит под нашими ногами. Время от времени просвещенную часть человечества поражает заметка в газете, в которой рассказывается о том, что в Шотландии было найдено истыканное булавами чучело, изготовленное с целью убить несносного помещика или священника; что в Ирландии женщина была поджарена на медленном огне по обвинению в колдовстве; что в России ради изготовления свечей из человеческого жира, при свете которых воры надеются незаметно обделывать свои ночные делишки, была убита и разрезана на куски девочка, тело

которой пошло на изготовление свечей. Возобладают ли те влияния, которые способствуют прогрессу, или те, которые угрожают разрушить все, что достигнуто? Окажется ли сильнее импульсивная энергия меньшинства, влекущая человечество к новым вершинам, или мертвый груз предрассудков большинства, погружающий его во мрак? Вопросы эти входят в компетенцию мудреца, моралиста и государственного деятеля, чей орлиный взгляд пронзает будущее, а не в компетенцию скромного ученого, изучающего прошлое и настоящее человечества. Нас интересует другой вопрос: в какой мере единообразие, всеобщность и постоянство веры в магию, по сравнению с бесконечным разнообразием и текучестью религиозных учений, дает основание полагать, что первая представляет собой более грубую и раннюю фазу в развитии человеческого интеллекта, через которую на пути к религии и к науке прошли (или проходят) все расы?

Если предположить, что эпоха магии повсеместно предшествовала эпохе религии, то, естественно, подлежат исследованию причины, которые побудили человечество (или его часть) оставить теорию и практику магии и перейти к религии. Если взять в расчет количество, разнообразие и сложность подлежащих объяснению фактов и скудность наших сведений, то едва ли можно надеяться на совершенно удовлетворительное разрешение столь глубокой проблемы. Самое большее, чего можно достичь при нынешнем состоянии наших знаний, - это выдвижение более или менее правдоподобной гипотезы. Со всей надлежащей скромностью я бы предложил следующую гипотезу: признание присущей магии ложности и бесплодности побудило мыслящую часть человечества заняться поисками более истинной теории природных явлений и более плодотворного метода использования природных ресурсов. Со временем проникательные люди, должно быть, заметили, что в действительности магические обряды и заклинания не приносят результатов, на которые они рассчитаны. Великое открытие недейственности магических процедур произвело, вероятно, радикальный, хотя и медленный, переворот в умах тех, у кого достало сообразительности его сделать. Открытие это привело к тому, что люди впервые признали свою неспособность по собственному произволу манипулировать силами природы, которые до того времени считались полностью находящимися в их власти. Это было признанием своего невежества и слабости. Люди увидели, что принимали за причины то, что таковыми не являлось, поэтому все старания действовать с помощью этих воображаемых причин оказались тщетными. Мучительный труд затрачивается даром, пытливая изобретательность расточалась бесцельно. Люди дергали нити, к которым ничего не было привязано. Им казалось, что они шли прямо к цели, тогда как в действительности они блуждали по кругу. Природные явления, которые люди с помощью магии старались вызвать, происходили, но совершалось это без

20

вмешательства человека: дождь все те же падал на иссохшую почву, солнце все так же совершало свое дневное, а луна ночное круговращение, молчаливая процессия времен года все так же двигалась по Земле в любую погоду. На свет по-прежнему рождались люди для трудов и страданий, и по-прежнему после короткого пребывания на земле они навечно уходили к праотцам в заоблачную обитель. Все шло своим обычным ходом, но для того, с чьих глаз спала пелена, это теперь выглядело иначе. Он не мог более тешить себя приятной иллюзией, что руководит движениями земли, неба, что стоит ему убрать с рулевого колеса свою слабую руку, и светила прекратят свои великие круговращения. Он более не видел в смерти своих врагов или друзей, доказательство неодолимой силы своих собственных или вражеских заклинаний. Теперь он знал, что как друзья, так и враги пали жертвами силы более могущественной, чем та, которой обладал он сам: они подчинялись судьбе, перед которой и он бессилен.

Итак, наш примитивный философ, оторвавшийся от прежних якорных цепей, носимый по бурному морю сомнения и неопределенности, жестоко поколебленный в своей прежней вере в себя и свои силы, должно быть, был совершенно сбит с толку и выведен из равновесия, пока, подобно кораблю, который после бурного путешествия прибывает в тихую гавань, не остановился на новой системе веры и действия, разрешившей его тревожные сомнения и

давшей замену (пусть непрочную) верховной власти над природой, от которой он был вынужден отречься. Если весь огромный мир продолжал идти своим ходом без помощи его и ему подобных, то происходило это, конечно, потому, что имелись другие существа, похожие на него, но куда более могущественные, направляющие, будучи сами невидимыми, течение природы и порождавшие разнообразие серии явлений, которые человек до сих пор ставил в зависимость от совершаемых им магических обрядов. Теперь он понял, что эти высшие существа заставляли дуть штормовой ветер, блистать молнию и гроыхать гром. Это они заложили основание земной тверди и положили пределы беспокойному морю. Это они заставили сиять славные небесные светила, дали пищу птицам небесным и добычу диким зверям пустыни, приказали плодородной земле рожать в изобилии, высоким холмам - одеться лесами, кипящим источникам - бить из-под скал в долинах, а зеленым пастбищам раскинуться на берегах спокойных вод. Это они вдохнули в человека дыхание жизни и насылали на него голод, чуму и войны. Человек обращался теперь к этим могущественным существам, униженно признаваясь в своей зависимости от их незримой силы, умоляя даровать ему всевозможные блага, защитить от опасностей, которыми со всех сторон окружена жизнь смертного, привести его бессмертный дух, освобожденный от телесного бремени, в счастливый мир, недостижимый для боли и тревог, в мир, где он мог бы навечно успокоиться в блаженстве и радости вместе с душами других благочестивых людей.

Можно предположить, что так, или примерно так, самые прозорливые из людей совершили великий переход от магии к религии. Но даже в них подобная перемена не могла произойти внезапно. Совершалась она, вероятно, очень постепенно и для своего более или менее полного завершения потребовала многих лет. Признание человеком того, что он бессилен оказать существенное влияние на ход природных процессов, пришло, должно быть, постепенно: он не мог сразу, одним махом отказаться от своего воображаемого господства. Шаг за шагом освобождался человек от своей гордыни, пядь за пядью со вздохом сожаления сдавал свои позиции. То он признавал себя неспособным подчинить своей воле ветер, то дождь, то солнце, то гром. Природные стихии одна за другой выпадали из-под влияния до тех пор, пока то, что когда-то казалось царством, не сжалось до размеров тюрьмы. Человек все более проникался чувством собственной беспомощности и сознанием могущества невидимых существ, которые его окружали. Религия начинается со слабого,

21

частичного признания существования сверхличных существ, но с накоплением знаний человек приходит к признанию своей полной и абсолютной зависимости от божественного начала. Его в прошлом непринужденная манера держать себя с богом сменяется глубочайшей протрацией перед таинственными невидимыми силами, и подчинение их воле становится величайшей добродетелью. *In la sua volontate e nostra pace* (наше успокоение в его воле - итал.).

Но это углубление религиозного чувства и прогрессирующее подчинение божественной воле во всех вопросах касается только людей высокого ума, чей кругозор достаточно широк, чтоб и постичь громадность мира и незначительность места человека в нем. Люди же недалекого ума не в состоянии постичь великих идей: их слабому зрению ничто, кроме них самих, не представляется действительно великим и важным. Они вообще едва ли поднимаются до религиозных воззрений. Их, правда, обучают внешнему соблюдению религиозных предписаний и исповеданию религиозных учений, но в глубине души они цепляются за старые магические суеверия, которые религия может отвергать и осуждать, но искоренить которые она не властна, поскольку своими корнями они глубоко уходят в ментальную (психическую) структуру огромного большинства рода человеческого.

У читателя может возникнуть соблазн спросить: "Почему же умные люди не могли раньше обнаружить ошибочность магии? Как могли они продолжать питать иллюзии, которые неизменно приносили разочарование? Почему они упорно разыгрывали освященные веками пантомимы, бормотали торжественный вздор, который не приносил никакой пользы? Почему они цеплялись за верования, которые столь явно противоречили опыту? Как решались они

повторять эксперименты, которые столь часто оканчивались неудачей?" Дело в том, что ошибку здесь было далеко не так просто обнаружить, неудача ни в коем разе не была очевидной: потому что во многих случаях - возможно даже, в большинстве их

- желаемое событие по истечении какого-то времени после совершения обряда, направленного на то, чтобы его вызвать, действительно наступало. Для понимания того, что его причиной не обязательно был обряд, требовался необычайно проницательный ум. За обрядом, с помощью которого хотели вызвать ветер или дождь или наслать смерть на врага, всегда рано или поздно следовало желаемое событие, и первобытного человека можно извинить за то, что он рассматривал это событие как прямой результат обряда и как лучшее доказательство его эффективности. Точно так же обряды, отправляемые утром, чтобы помочь солнцу взойти, и весной, чтоб разбудить дремлющую землю от зимнего сна, по крайней мере в зонах умеренного климата, будут неизбежно увенчиваться успехом. Ведь в этих зонах солнце каждое утро зажигает на востоке свой золотой светильник, а весенняя земля из года в год одевается богатым зеленым нарядом. Поэтому практичный дикарь с его консервативными инстинктами мог остаться глух к словам радикального философа, который позволил себе намекнуть на то, что в конце концов восход солнца и приход весны могут не быть прямыми следствиями пунктуального исполнения тех или иных ежедневных или ежегодных обрядов и что, возможно, деревья будут расцветать, а солнце всходить и без исполнения обрядов. Естественно, что эти скептические предположения были отвергнуты соплеменниками с негодованием и презрением, как пустые фантазии, губительные для веры, разительно противоречащие опыту. "Что может быть понятнее того,

- отвечали ему, - что солнце зажигает в небе великий огонь, потому что я на земле зажигаю свечку за два пенса? А когда я весной надеваю свой зеленый наряд, как могут деревья не сделать того же? Это всем известные факты, и на них я опираюсь. Я просто практик, а не ваш брат теоретик, ловец блох и резонер. Вероятно, теории и спекуляции — дело совсем неплохое, и я не имею ни малейшего возражения против того, чтобы вы ему предавались. Но позвольте мне придерживаться фактов:

22

тогда, по крайней мере, я буду знать, на каком я свете". Ошибочность этого рассуждения для нас очевидна потому, что оно построено на фактах, относительно ложности которых у нас давно нет никакого сомнения. Но если аргумент подобного рода выдвигается применительно к вопросам, находящимся в процессе обсуждения, то не станет ли английская аудитория аплодировать ему как здравому и не сочтет ли его автора человеком осторожным, может быть, не блестящим и не эффектным, но абсолютно здравомыслящим и практичным. Если такие аргументы считаются здоровыми в нашем обществе, то стоит ли удивляться тому, что в течение долгого времени не удавалось обнаружить их ложность дикарю?

4. МАГИЯ И РЕЛИГИЯ

В. Малиновский*

Искусство магии и могущество веры

Магия! Само это слово — как бы завеса, за которой скрыт таинственный и загадочный мир! Даже для тех, кому чужда тяга к оккультному, кого не манит блеск крупиц "эзотерических истин", кому неведом обжигающий интерес, в наши дни подогреваемый модой, к полупонятным воскрешенным из небытия древним верованиям и культам, получившим теперь названия различных "теософии", "спиритизмов" или "спиритуализмов" и прочих псевдонаучных учений, "логий" и "измов". Даже для тех, кому свойственна ясность научного мышления, смысл этого слова обладает особой привлекательностью. В какой-то мере это, быть может, объясняется надеждой найти в магии некую квинтэссенцию важнейших устремлений первобытных людей и их мудрости — ценность такого знания невозможно оспорить, каким бы ни было его содержание. Но, кроме того, нельзя не признать,

что слово "магия" как бы пробуждает в нас дремлющие духовные потенции, скрытую в тайниках души надежду на чудо, веру в неизвестные возможности человека. Вспомним хотя бы ту покоряющую силу, какой обладают слова "магия", "чары", "колдовство", "волшебство" в поэзии, где их эмоциональная значимость выступает со всей очевидностью и остается неподвластной бегу времени.

Но когда к изучению магии приступает социолог, пытающийся переступить порог этого таинственного мира — что, впрочем, вполне осуществимо, благодаря возможности наблюдать жизнь современных нам человеческих обществ, сохранивших быт и культуру каменного века, — он с некоторым разочарованием обнаруживает, что магия — это вполне прозаическое, трезво рассчитанное и даже грубоватое искусство, к которому прибегают из чисто практических соображений, в основе которого лежат некие примитивные и поверхностные верования, искусство, сводящееся к выполнению ряда простых и однообразных приемов. Об этом уже шла речь, когда мы пытались так определить магию, чтобы отличать ее от религии, и указывали на ее сводимость к чисто практическим действиям, выступающим в качестве средства достижения некой цели. Мы сталкиваемся с этим и тогда, когда пытаемся распутать узлы, которыми она так крепко сплетена со знанием и практическими искусствами, что внешне почти неотличима от них, и нужны достаточные усилия, чтобы уловить существенную специфику ее ментальных установок и особую ритуальную природу актов. Магия первобытных людей — каждый специалист по полевой антропологии знает это по своему опыту — это крайне монотонная и безэмоциональная деятельность с вполне определенными

* Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл. М., 1992. С. 84—110/ Пер. Б. Поруса.

23

средствами, круг которой очерчен некоторой совокупностью верований и исходных предпосылок. Стоит вникнуть в суть какого-то одного обряда, изучить процесс какого-то одного чародейства, выяснить принципы магического верования, искусства магии и его социальные характеристики — и вы сможете не только понять чуть ли не каждое действие данного первобытного племени, но даже сумеет, разнообразя свое поведение от случая к случаю, выступить в роли мага, где бы это ни происходило и где бы ни сохранялась до сих пор вера в это столь привлекательное искусство.

1. Обряд и чародейство

Рассмотрим некоторый типичный акт магии — хорошо известный и, как правило, выступающий в форме стандартизованного театрального представления акт черной магии. У туземцев среди прочих магических действий, по-видимому, самым распространенным является колдовство, совершаемое при помощи стрелы, заостренной палки, кости или иглы какого-либо животного. Дикарь нацеливает это оружие или бросает его в сторону своего воображаемого врага, которого хочет погубить, сопровождая это гримасами, угрожающими жестами и выпадами. Все это составляет определенный ритуал. Его многочисленные описания можно найти в древнеевропейских и древневосточных трактатах по черной магии, а также в этнографических исследованиях и рассказах путешественников. Гораздо реже можно встретить описание мимики и экспрессии дикарей, участвующих в подобных представлениях. Но как раз они-то и имеют самое важное значение.

Вообразим некоего наблюдателя, внезапно очутившегося в каком-то районе Меланезии и заставшего туземцев за такого рода занятием. Не зная в точности, что он наблюдает, наш зритель скорее всего решил бы, что перед ним люди, находящиеся в лунатическом состоянии или отчего-то впавшие в безудержную ярость. Туземец не просто нацеливает свое оружие на воображаемую жертву. При этом он изображает ярость, потрясая своим оружием, рассекая им воздух, поворачивая его в теле поверженного противника и рывком выдергивая обратно. Таким образом, туземец не только изображает свою победу над врагом, но вкладывает в это действие страсть желания этой победы.

Итак, мы видим, что драматическое изображение эмоций выступает как существенная часть обряда. Но что изображает сам этот обряд? Ясно, что если бы туземец хотел изобразить конечный результат своей победы, он включил бы в представление гибель противника, имитировал бы ее, однако так бывает далеко не всегда. Зато обязательной чертой представления является изображение эмоций, непосредственно связанных с ситуацией борьбы и победы, достигаемое с помощью мимики и специфических телодвижений.

Можно было бы привести множество примеров подобных обрядов, которые довелось наблюдать мне самому, и еще больше — из описаний других очевидцев. Из всех таких наблюдений следует, что в обрядах черной магии колдун каким-то образом наносит повреждения, "увечит" или вовсе уничтожает предмет, символизирующий жертву, включая в эти обряды выражения ненависти и злобы. Аналогично, когда в обрядах любовной магии колдун обнимает, гладит и ласкает предмет, символизирующий объект любовной страсти, он изображает чувства безумно влюбленного, потерявшего голову от ошеломляющей и испепеляющей страсти. В обрядах военной магии злоба, ярость атаки, воинственные страсти выражаются в более или менее непосредственной манере. В магии изгнания злых духов и дьяволов поведение колдуна напоминает состояние человека, охваченного ужасом или, по крайней мере, с трудом преодолевающего свой панический страх. Зажженные факелы, бряцание и размахивание оружием входят в оформление

24

этого спектакля. Мною описан один из таких обрядов, в котором, отражая темную силу дьявола, маг произносит заклинания, как бы выдавливая их из своего оцепеневшего от ужаса тела, вздрагивающего в конвульсиях. Этот ужас охватывает другого колдуна, пытающегося приблизиться к магу, и заставляет его бежать прочь.

Все подобные действия, обычно находящие рациональное объяснение в некоторых исходных принципах магии, прежде всего выглядят как проявление определенных эмоций. Предметы и элементы оформления магических представлений часто также служат той же цели. Ножи, остро заточенные колющие или режущие орудия, зловонные или ядовитые вещества, используемые в обрядах черной магии, ароматические смолы, цветы, опьяняющие вещества — в любовной магии, ценные вещи — в хозяйственной магии — все это главным образом направлено на выражение чувства, а не идей, в которых фиксируются цели соответствующих магических обрядов.

Наряду с такими обрядами, в которых главные элементы служат выражению определенной эмоции, существуют и другие, в которых действие направлено на имитацию определенного результата или, по выражению сэра Джеймса Фрезера, обряд имитирует свою цель. Так, в одном из описанных мною обрядов черной магии, совершаемом туземцами Меланезии, ритуальное завершение колдовства заключается в том, что колдун слабым голосом издает последние звуки, затем предсмертный хрип и падает замертво. Нет нужды приводить другие примеры, поскольку этот аспект магии и подобные обряды блестяще описаны и подробно документированы Фрезером. Сэр Джеймс также показал, что существует особое профессиональное знание магических предметов, основанное на свойствах, отношениях, идеях сходства и сопричастности, получившее развитие в магической псевдонауке.

Но существуют и такие ритуальные представления, в которых нет ни имитации, ни предвидения цели, ни выражения какой-либо конкурентной идеи или эмоции. Известные обряды настолько простые, что их можно описать как обычную демонстрацию некоторых магических способностей, например, когда колдун встает и, обращаясь к ветру, вызывает его. В другом обряде колдун передает свои чары некоторому предмету, заколдовывает его. В таких случаях используются вполне определенные материальные объекты — предметы или вещества, наилучшим образом приспособленные для того, чтобы воспринять, сохранить и передать магическую силу, выступать оболочками этих сил до тех пор, пока они не найдут своего прямого применения.

Что же такое эта магическая сила, присутствующая в любом магическом обряде?

Какие бы элементы магического обряда мы ни взяли — действия, выражающие определенные эмоции, имитацию или предвидение конечного результата, простое колдовство, — у всех у них есть нечто общее: магическая сила, ее действие всегда передается к околдовываемому объекту. Что это за сила? Если попытаться выразить ее кратко, можно было бы сказать, что это некая власть колдовского заклинания. Это следует подчеркнуть, поскольку исследователи часто упускают из виду столь важное обстоятельство. Колдовское заклинание — наиболее важный элемент магического ритуала. Тайна колдовского заклинания — часть магической тайны, передаваемой от посвященного к посвященному. Для туземцев знание магии означает знание колдовского заклинания; в любом описании обрядов черной магии, например, можно найти подтверждение тому, что магический ритуал концентрируется вокруг этого колдовства. Формула колдовства есть центральная часть магического представления.

Исследование текстов и формул первобытной магии показывает, что имеется

25

три типических элемента, с которыми связана вера в действенность магических ритуалов. Во-первых, это фонетические эффекты, например имитация естественных звуков: свиста и завывания ветра, шума морских волн, раскатов грома, звуков, издаваемых разными животными. Эти звуки символизируют различные явления, и потому туземцы верят, что с их помощью эти явления могут быть магически воспроизведены. Звуки также выражают некоторые эмоции, связанные с желаниями человека, и потому служат магическому удовлетворению последних.

Второй элемент, играющий важную роль в первобытных колдовствах, — это слова, произнесение которых выступает как средство для вызывания определенных событий, достижений целей, поддержания или управления ходом вещей. Например, туземный колдун называет все симптомы болезни, которую хочет излечить, или в том случае, когда его целью является смерть некоторого человека, произносит формулу, описывающую гибельный конец своей жертвы. Во врачевательной магии чародей живописует словами совершенство здоровья и телесной силы. В обрядах хозяйственной магии употребляются слова о росте растений, повадках животных и рыб. В словах мага выражаются также чувства, характерные для магически воспроизводимых действий, а также сами эти действия, окрашенные соответствующими эмоциями. Колдующий туземец с выражением ярости повторяет: "Я разобью... я растопчу... я раздавлю... я разорву...", перечисляя вслед за этими словами разные части тела и органы своей жертвы. Нетрудно видеть, что колдовские действия в основном напоминают структуру магического обряда в целом, а слова колдовских заклинаний отвечают тем же требованиям, что и предметы магических ритуалов.

В-третьих, колдовство включает элемент, для которого нет аналогов в ритуале. Я имею в виду мифологические аллюзии, ссылки на предков и героев культуры, от которых была воспринята сама магия. Здесь мы подходим, вероятно, к наиболее важному моменту, к традиционному источнику магии.

2. Традиции магии

Традиция, которая, как мы не раз уже подчеркивали, господствует в первобытном обществе, находит свое концентрированное выражение в магическом ритуале и культе. Всегда, когда речь идет о сколько-нибудь значимом магическом действии, мы непременно находим историю, объясняющую существование этого действия. В этой истории повествуется о том, как данный магический ритуал стал частью бытия некоторой человеческой общности, племени, семьи или рода. Но это повествование никогда не указывает на источник, из которого "проистекала" бы магия; такого источника нет — магия не создается и не изобретается. Всякая магия "была" с самого начала существенным дополнением всех вещей и процессов, входящих в сферу жизненных интересов человека, хотя и оставалась за гранью его обычных умственных усилий. Колдовство, магический обряд и то, на достижение чего они направлены, всегда сосуществуют во времени.

Так, у туземцев Центральной Австралии все магические обряды существуют со времен алькеринга (*alcheringa*), откуда ведут начало и все прочие элементы их бытия. У туземцев Меланезии история магии восходит ко времени их пещерной жизни, когда магия была естественным знанием родового человека. В более высокоразвитых обществах истоками магии часто называют духов и демонов, но и эти силы, как правило, не изобретали магию, а воспринимали ее. Таким образом, веру в изначальное существование магии можно считать универсальной. Этой вере сопутствует твердое убеждение в том, что именно благодаря своей совершенной неизменности, благодаря тому, что она передает от одних поколений к другим без малейших искажений или добавлений, магия сохраняет свою действенность. Даже

26

небольшое отклонение от изначально и навсегда установленного образца было бы губительным для магии.

С этим связана идея существенной связи, имеющей место между магическим обрядом и объектом, на который он направлен. Магия — это и есть свойство самого объекта, точнее — отношения между этим объектом и человеком, отношения, которое не создается человеком, но существует для человека. Какую бы традицию или мифологию мы ни рассматривали, мы всегда встретимся с уверенностью в том, что магия всегда служила целям человека и существовала благодаря его знанию (или знанию некоего человекоподобного существа). Это относится к самому выдающемуся магу точно так же, как и к средствам, используемым им для колдовства, и к большинству объектов, на которые направлена магия. Первобытное человечество — будь то австралийские мурамура или алькеринга, пещерные племена Меланезии или население Земли эпохи магического Золотого Века — изначально имело магию в своем культурном арсенале.

Магия не только воплощается человеком, но и человечна по своей направленности: магические действия, как правило, относятся к практической деятельности и состояниям человека — к охоте, рыбной ловле, земледелию, торговле, к любви, болезням и смерти. Объектом магии оказывается не сама природа, а человеческое отношение к ней и человеческие действия с природными объектами. Более того, результаты магических действий, как правило, воспринимаются не как то, что дает природа под влиянием колдовских заклинаний, а как нечто специфически магическое, то, чего сама природа произвести не может, и что подвластно лишь магии. Тяжелые заболевания, страстная любовь, стремление к торжественным церемониям и другие подобные явления, свойственные телесной и духовной природе человека, выступают как непосредственные результаты колдовства и обряда. Поэтому магия не выводится из наблюдений за природой или из знания ее законов, она выступает изначальным достоянием человека, поддерживаемым культурной традицией и подтверждающим существование особой независимой власти, благодаря которой человек может осуществлять свои цели.

Поэтому магическая сила не растворена в универсуме бытия, не присуща чему бы то ни было вне человека. Магия — это специфическая и уникальная власть, которая принадлежит только человеку и обнаруживает себя только в магическом искусстве, изливается человеческим голосом и передается волшебной силой обряда.

Здесь надо вспомнить, что существование человеческого тела как вместилища магической силы и проводника, посредством которого эта сила переходит на иные предметы, вынуждено подчиняться различным условиям. Поэтому маг обязан соблюдать все виды табу, ибо в противном случае колдовство могло бы оказаться испорченным. Это мнение особенно распространено в некоторых первобытных обществах, например в Меланезии, где туземцы полагают, что испорченное колдовство остается в брюхе мага, вместилище не только пищи, но и памяти человека. Когда это необходимо, волшебная сила может сосредоточиваться в гортани, где размещается разум, и оттуда изливается через голос, главный орган человеческой души. Таким образом, магия, не только является существенным достоянием человека, но и буквально находится внутри человека в любой момент его жизни, а также может передаваться только от человека к человеку по строгим правилам посвящения в

таинство, наследования и инструкции. Поэтому в первобытной культуре магическая сила никогда не считалась некой природной силой, присущей природным объектам и действующая вне и независимо от человека, силой, которая могла бы быть познана и понята каким-то из обычных способов, какими человек добывает знание о природе.

27

3. Мана и магическая способность

Очевидно, что если верны наши предыдущие рассуждения, то теории и концепции, согласно которым в основе магии лежит то, что они называют мана, идут в ложном направлении. Если мы утверждаем, что магическая сила присуща только человеку, что человек овладевает этой силой лишь при определенных условиях и использует ее только в рамках, установленных традицией, то, конечно, нельзя согласиться с д-ром Кодрингтоном, который описывает эту силу следующим образом: "Мана не сосредоточена ни в чем и может переходить во что угодно. Мана также "действует всеми способами во благо или во зло... обнаруживает себя в физической силе или какой-нибудь иной, а также в любой способности или отличительном качестве, присущем человеку". Теперь ясно, что сила, которую описывает Кодрингтон, совершенно противоположна магической силе, как она предстает в мифологии первобытных обществ, в поведении дикарей и в их магических формулах. Как я мог убедиться в своих меланезийских исследованиях, магическая сила действительно сосредоточена только в колдовстве и связанном с ним ритуале и передается не как угодно, а только строго определенной процедурой. Она никак не обнаруживает себя в физической силе, а ее воздействие на способности и отличия человека строго ограничено и определено.

То же самое можно сказать о том, как истолковываются некоторые понятия, заимствованные из культуры североамериканских индейцев. Эти истолкования не имеют ничего общего с особой и конкретной магической силой. Например, слово "вакан" из языка племени Дакота объясняется следующим образом: "Все живое есть вакан. Такова любая вещь, обнаруживающая силу: будь то ветер или движущиеся облака, будь то некая пассивная масса, например валун у дороги... Это слово охватывает всякую тайну, любые скрытые силы, все сверхъестественное". О слове "оренда", взятом у ирокезов, говорится: "Эта сила свойственна всем вещам... скалам, воде, морским приливам, растениям, животным, людям, ветру и буре, облакам, грому и молнии... первобытная ментальность видит в этой силе достаточную причину всех явлений, всех действий окружающей человека среды".

После того, что нами было установлено о сущности магической силы, вряд ли нужно подчеркивать, что между понятиями типа мана и особой силой магического колдовства и обряда очень мало общего. Нам уже приходилось отмечать, что ключ к пониманию магических верований заключен в строгом различии между традиционной силой магии, с одной стороны, и другими силами и способностями, присущими природе и человеку. Слова "вакан", "оренда" и целый класс понятий, связанных со словом "мана", обозначающие все виды сил и власти, кроме магии, являют собой примеры некоторой, уходящей в глубину веков генерализации чисто метафического понятия, признаки которого можно обнаружить также в некоторых словах современных туземцев. Они чрезвычайно важны для понимания первобытной ментальности, но их современный анализ, основанный на исследовательских данных, позволяет судить о наличии определенной проблемы, связанной с отношением между первобытными представлениями о "силе", сверхъестественном" и тем, что мы называем "магической силой". Та информация, какой мы сейчас располагаем, не позволяет вполне определенно судить о первичном значении этих сложных понятий: физической силы и сверхъестественного действия. В языках североамериканских дикарей акцент, по-видимому, ставится на первом, в языках туземцев Океании — на последнем. Мне хотелось бы только подчеркнуть, что все попытки понять ментальность туземцев должны основываться прежде всего на изучении и описании различных типов их поведения, а слова их языка — на основе изучения их жизни и быта. Язык слишком легко заводит наше познание в тупики, и в антропологии "онтологическая аргументация" особенно опасна.

Эта проблема заслуживает самого подробного анализа, поскольку теория мана как сущности первобытной магии и религии получила столь же блестящую по форме, сколь беспомощную по своему реальному применению разработку; сейчас мы должны констатировать, что наши познания о мана, в особенности по отношению к Меланезии, весьма противоречивы и, что еще более важно, мы почти не располагаем данными, с помощью которых можно было бы показать, как это понятие входит в религиозные культы и верования.

Одно можно сказать со всей определенностью: нельзя отождествлять возникновение магии с образованием некоторого абстрактного понятия универсальной силы, которое затем применяется к конкретным случаям. Напротив, каждая конкретная ситуация несомненно порождает свою магию независимо от других ситуаций. Любой тип магии, обусловленный конкретной ситуацией и свойственным ей эмоциональным напряжением, возникает благодаря спонтанному движению идей и непосредственных реакций человека. Именно универсальность этого духовного процесса лежит в основе того факта, что магия обладает некоторыми общими характеристиками, позволяющими выражать магическое мышление и поведение людей в общих понятиях. Теперь мы подошли к моменту, когда необходимо проанализировать отношение между конкретными магическими ситуациями и опытом, благодаря которому они возникают.

4. Магия и опыт

До сих пор мы в основном имели дело с туземными идеями и представлениями о магическом. Они в конечном счете сводятся к простому убеждению, свойственному дикарям, что магия дает человеку власть над определенными вещами. Теперь следует рассмотреть это убеждение с точки зрения наблюдателя-социолога. Вновь рассмотрим типичную ситуацию, в которой мы находим магию. Человек в своей практической деятельности раз за разом попадает в тупиковые положения: охотник упускает добычу, моряк ошибается в направлении ветра, мастер, изготавливающий лодку каноэ, не уверен в прочности материала, здоровый человек внезапно ощущает ухудшение самочувствия. Что делать человеку в таких обстоятельствах, если оставить в стороне магию, верования и ритуалы?

Ему не могут помочь его знания, прошлый опыт и технические навыки также подвели его. Человек ощущает свою беспомощность. Но желания, овладевающие им, все усиливаются, заботы, опасения и надежды создают внутреннее напряжение, которое требует разрядки в действии. Дикарь или цивилизованный человек, обладает ли он искусством магии или же вовсе не ведает о ее существовании — человек, попавший в такую ситуацию, не может оставаться в бездействии, единственном состоянии, к которому подталкивает его растерявшийся разум. Напротив, его нервная система и все его телесное существо побуждают к действию, которое могло бы заместить то, какое не увенчалось успехом. В его сознании доминирует образ желаемой цели, он как бы видит и осязает ее. Само его тело уже совершает действия, соответствующие тому, что обещает ему надежда, что диктует ему столь сильно переживаемая страсть.

Человек во власти бессильной ярости или ослепляющей ненависти сжимает кулаки и наносит воображаемые удары своим врагам, выкрикивает проклятия, слова гнева и злобы. Влюбленный, страстно воделеющий к недоступной или не расположенной к нему красавице, видит ее в своем воображении, взывает к ней, умоляет и требует ее благосклонности, ощущая себя ее избранником, прижимает ее к своей груди в своих мечтах. Раздосадованный неудачей охотник или рыбак видит в своем воображении добычу, трепещущую в сетях, или животное, пронзенное копьем; он повторяет их названия, пытается выразить словами свою

мечту о великолепном улове, жестами и мимикой изображает появление того, чего так горячо желает. Заблудившийся ночью в лесу или джунглях человек охвачен суеверным

ужасом, видит вокруг себя преследующих его демонов и обращается к ним, пытаясь отразить их нападение, напугать или бежать от них в страхе, или уподобиться животному, которое спасается от преследования, притворяясь мертвым.

Подобные реакции на заполняющие душу страсти и неотступные желания — естественный ответ человеческого существа, попадающего в такого рода ситуации. В их основе лежит общий психофизиологический механизм. Они возбуждают то, что можно было бы назвать продолженным выражением эмоций в действии и слове: угрожающие жесты и проклятия выносят наружу бессильную ярость, недоступная, но страстно желаемая цель выступает спонтанным образом, когда практическое действие заходит в тупик, жесты влюбленного обнаруживают не нашедшую выхода нежность и т.д. Все эти действия и выражения чувств позволяют человеку как бы воссоздать желаемые результаты в своем сознании, открыть выход своей страсти, жестами или словами приблизить к себе то, что было бы иначе недостижимо.

Но что происходит в интеллекте, когда эмоции бурно выплескиваются в словах и поступках, какие убеждения формируются при этом? Прежде всего сознание формирует ясный образ желаемой цели, ненавистного врага, злого духа. Этот образ обретает специфическую эмоциональную окраску, которая индуцирует активную установку сознания по отношению к этому образу. Если страсть достигает некой критической точки, когда человек утрачивает контроль над собой, ранее сдерживаемое психофизиологическое напряжение разряжается потоком слов и безрассудным поведением. Но и этот бурный взрыв продолжает направляться образом цели. Это поддерживает мотивирующую силу реакции, определенным образом организует и ориентирует слова и действия. Поэтому замещающая деятельность, в которой страсть находит свой выход из-под обломков бессилия, субъективно обладает всей ценностью действия реального, которое осуществилось бы, если бы не возникли непреодолимые препятствия.

Когда наступает разрядка, которой способствуют слова и жесты, навязчивые видения угасают, желаемая цель кажется приблизившейся или даже достигнутой — человек вновь обретает равновесие, опять ощущает гармонию жизни. И у него возникает убеждение, что проклятия и жесты ярости поразили врага, что любовная мольба и нежные объятия не остались без ответа, что затраченные усилия не могли не оказать положительного влияния на предмет желания. Испытав страх, заставивший его бежать или биться насмерть с воображаемым врагом, и почувствовав затем облегчение, человек полагает, что именно его поведение спасло от опасности. Сильное эмоциональное переживание, нашедшее выход в потоке слов, образов и действий, оставляет после себя глубокое убеждение в своей реальности, в том, что практически значимое и положительное достижение осуществилось благодаря открывшейся человеку некой таинственной силе. Возникает уверенность в том, что эта сила, дающая человеку власть обладания, физическую или духовную, приходит к нему откуда-то извне, и первобытный человек, как, впрочем, всякий легковерный и неразвитый субъект во все времена, полагает, будто именно его спонтанные действия и внутренняя вера в их эффективность стали причиной раскрытия этих внешних и, несомненно, безличных источников силы.

Если сопоставить такие спонтанные действия и речевые акты, вызванные пережелестью через край страстью или неудовлетворенным желанием, с магическим ритуалом, формулами колдовских заклинаний и применяемыми в магических представлениях предметами, закрепленными традицией, то бросаю

щееся в глаза сходство позволяет заключить, что они тесно связаны и зависимы друг от друга. Магические ритуалы, большая часть магических формул и принципов, колдовские приемы — все это восходит к бурным переживаниям, испытанным людьми в труднейших ситуациях их практической жизни, в безвыходных тупиках, в попытках найти бреши в стене, воздвигаемой несовершенством их культуры, разрешить противоречие между могучими жизненными соблазнами и грозными опасностями подстерегающей судьбы. Я думаю, что

именно здесь мы находим не просто один из факторов, но самый главный исток магической веры.

Поэтому в большинстве магических ритуалов присутствуют соответствующие им спонтанные формы выражения эмоций или воображаемого достижения желанной цели. Большинству магических колдовских представлений с их традиционным набором заклинаний, приказаний и метаформ соответствует импровизируемый поток слов, проклятий, мольб, описаний неисполненных желаний и обращений к темным силам. Каждому верованию в эффективность магии соответствует одна из иллюзий субъективного переживания, мимолетного в душе цивилизованного рационалиста, хотя в ней и никогда полностью не отсутствующего, но обладающего огромной убедительной силой для простого человека в любой культуре, не говоря уже о первобытном дикаре.

Мы видим, что основания магических верований и практики не взяты из воздуха, а берут истоки во множестве переживаний, которыми наполнена жизнь, в опыте, из которого человек черпает уверенность в своей способности достигать поставленных целей. Теперь спросим: как соотносятся между собой надежды, порождаемые такого рода опытом, и их реальное осуществление? Первобытному человеку безмерные претензии магии могли казаться осуществимыми, но как объяснить, что они столь долго оставались неразвенчанными?

В поисках ответа вспомним, во-первых, тот хорошо известный факт, что в человеческой памяти положительные случаи, обладают гораздо большей убедительной силой, чем отрицательные. Один успех легко перевешивает множество неудач. Поэтому те жизненные ситуации, в которых магические ритуалы приносят успех, своей значимостью полностью вытесняют все случаи, когда желаемая цель не была достигнута. Но есть и другие факторы, способствующие уверенности в реальном могуществе магии. Мы уже видели, что магический ритуал берет начало в определенном опыте человека. Тот человек, который впервые осознал этот опыт, создал на его основе формулу заклинания, ставшую ядром магического ритуала, сумел передать ее соплеменникам, чтобы, закрепившись в их памяти, ритуал вошел в традицию и стал предметом веры, — несомненно должен был быть гением. Те люди, которые восприняли этот магический ритуал и овладели им, всегда развивали и совершенствовали его, — хотя сами полагали, что лишь следуют традиции, — несомненно обладали огромным интеллектом, духовной энергией и предприимчивостью. Легко предположить, что люди, обладающие такими качествами, чаще других добивались успеха, за что бы они ни брались. И действительно, наблюдения показывают, что в туземных обществах магия и выдающиеся личные качества всегда присутствуют рядом. Неудивительно, что обладание магическим искусством чаще всего совпадает с удачливостью, с умелыми руками, смелым сердцем и сильным духом. Стоит ли сомневаться, что в глазах первобытных людей именно магия выглядела причиной успеха, сопутствующего их действиям?

Личный авторитет мага и его значение для усиления веры в магию лежат в основе интересного явления, того, что можно назвать ходячими мифами о магии. Вокруг каждого известного мага существует ореол, складывающийся из рассказов о чудесной силе его проклятий, о совершенных им убийствах с помощью магии, об охотничьих и военных трофеях, о любовных викториях. В каждом туземном

31

обществе такие истории образуют стержень верований в магию. Питаясь энергией эмоциональных переживаний, знакомых каждому человеку по его собственному опыту, молва о магических чудесах, расходясь широкими волнами, делает невозможными любые сомнения или скептические придирки. Каждый знаменитый маг, помимо своей причастности к традиции и помимо связи со своими предшественниками, опирается еще и на собственную славу как на гарант чудотворства.

Поэтому миф — это не мертвое наследие прошлых веков, существующее в культуре только как некое развлекательное повествование. Это живая сила, постоянно вызывающая все новые явления, окружающая магию все новыми доказательствами ее могущества. Магия движется в славе прошлой традиции, но она всегда окружена атмосферой постоянно

самовозрождающегося мифа. Поток мифических преданий о прошлом постоянно сливается с повествованиями, образующими фольклор данного племени. Магия оказывается мостом между золотым веком первобытного искусства и его сегодняшней чудотворной силой. Поэтому ее формулы пронизаны мистическими аллюзиями, произнесение которых как бы воскрешает силы прошлого и перебрасывает их в настоящее.

Все это позволяет увидеть роль и значение мифологии в новом свете. Миф — это не собрание первобытных представлений о началах всего сущего, имеющих чисто философскую подоплеку. Он также не является итогом созерцания природы или некоторого рода символическим обобщением ее законов. Миф выступает как исторически образовавшееся суждение о некотором событии, само существование которого однажды и навсегда свидетельствовало в пользу какого-либо магического действия. Иногда миф оказывается не чем иным, как фиксацией магического таинства, ведущего начало от того, первого человека, кому это таинство раскрылось в некотором знаменательном происшествии. Чаще миф просто повествует, каким образом некоторая магическая тайна открылась какому-то роду, племени или семейному клану. Но в любом случае миф является гарантией тайны, ее родословной, хартией ее прав на сознание людей. Мы уже говорили, что миф есть естественный результат человеческой веры в то, что любая власть должна обнаруживать себя, выступать как действующая сила, которую можно использовать, если в нее верить. У каждой веры есть своя мифология, ибо нет веры без чудес, а миф главным образом просто пересказывает некое первоначальное чудо, совершившееся благодаря магии.

Наконец, надо отметить, что миф может быть связан не только с магией, но и с любой формой социальной силы или социальных притязаний на власть. К мифу всегда прибегают для обоснования неких особых привилегий или обязанностей, вопиющих социальных неравенств, различных ранговых отличий высокого или низкого уровня. Религиозная вера и сила религиозных убеждений также восходит к мифологическим повествованиям. Но религиозный миф — это скорее некая, явно выраженная догма, например повествование о сотворении мира или о характере того или иного божества, иногда имеющее литературную форму. Социальный миф, особенно в первобытных культурах, как правило, переплетается с легендами о происхождении магической силы. Без преувеличения можно сказать, что наиболее типичная и самая развитая мифология в первобытных обществах — это мифология магии. Функция мифа состоит не в том, чтобы объяснять, а в том, чтобы подтверждать, не удовлетворять любопытство, но придавать уверенность в силе, не плести байки, а связывать между собой смыслы различных верований, относя их к непрерывно текущему потоку событий. Глубокая связь между мифом и культом, прагматическая функция мифа, заключающаяся в усилении веры, так долго игнорировалась этиологическими и экспланативистскими теориями мифа, что нам следует несколько подробнее остановиться на этом вопросе.

Нам потребовалось сделать некоторое отступление на тему мифологии, поскольку мы установили, что миф порождается реальным или воображаемым успехом колдовства. Но что сказать о его неудачах? При всей своей значимости, которой магия обязана глубокой вере и спонтанности ритуала, воплощающего жгучие желания и страстные чувства, со всей силой, какую дает ей личный авторитет, социальная власть и успех, как самого мага, так и участника магических ритуалов, — магия все же не гарантирована от неудач и провалов, и мы серьезно недооценили бы интеллект, логику и опыт дикарей, если бы предположили, что они будто бы не осознают этого или не могут извлечь из этого необходимые уроки.

Прежде всего надо напомнить, что магия ограничена строгими условиями своей эффективности: точное воспроизведение колдовской формулы, безукоризненное совершение ритуала, безукоснительное соблюдение табу и церемоний обряда, обязательных для мага. Если хотя бы одно из двух условий не выполняется, магия обречена

на неудачу. Но даже если магический ритуал исполняется самым совершенным образом, он все же может не дать желаемого результата. Дело в том, что на каждую магию может быть и контрмагия. Если, как мы уже показали, магия призвана соединить неутолимость человеческих желаний со своенравной игрой случая, то понятно, что каждое желание, как позитивное, так и негативное, может и даже должно иметь соответствующую магию. Жизнь такова, что во всех своих социальных и бытовых устремлениях, во всех попытках заслужить благосклонность фортуны и поймать за хвост птицу счастья человек не может не считаться с соперничеством, завистью и злобой себе подобных существ. Удача, обладание, даже здоровье — все это познается в сравнении. Если ваш сосед имеет больше скота, больше женщин, больше власти, вы ощущаете неудовлетворенность тем, что имеете, и даже самим собой. Такова природа человека: часто его желания не меньше удовлетворяются тем, что ему удалось помешать другому, чем своим собственным успехом. Этой социально обусловленной игре желаний и контржеланий, амбиций и злобы, успеха и зависти соответствует игра магии и контрмагии или белой и черной магии.

В Меланезии, где я занимался прежде всего этой проблемой, у туземцев не существует ни единого магического действия, которое не сопровождалось бы твердой уверенностью в том, что существует и противодействие, которое, если окажется сильнее, может полностью свести на нет усилия мага. В некоторых видах магии, например, в целительной магии, формулы заклинания и контрзаклинания всегда соседствуют друг с другом. Чародей, обучаясь технике магического ритуала, посредством которого он вызывает болезнь, одновременно обучается формуле и обряду, которые могут полностью аннулировать действие его злой магии. В любовной магии не только существует вера в то, что сердце возлюбленной отзовется на более сильное из двух направленных к нему заклинаний, но считается также, что с помощью заклинания можно изменить уже сложившуюся любовную привязанность, например заставить жену разлюбить мужа. Трудно сказать, имеет ли место подобная двойственность магии во всем мире так же, как и на Тробрианских островах, но несомненно, что двойственность сил, черных и белых, положительных и отрицательных, наблюдается повсеместно. Поэтому неудача магии может быть отнесена за счет ошибки памяти, небрежности обряда, нарушения табу и, наконец, что не менее важно, неудача может быть объяснена тем, что кто-то другой совершил какой-то контрмагический обряд.

Теперь мы можем более полно охарактеризовать отношения между магией и наукой... Магия сродни науке в том смысле, что та и другая направлены к определенным целям, тесно связанным с человеческой природой, потребностями и

2. Религия и общество. Часть II 33

стремлениями людей. Магическое искусство направлено на достижение практических целей. Как и другие искусства и практические занятия, она подчинена ряду принципов, которые, складываясь в определенную систему, диктуют тот способ действий, какой считается наиболее эффективным. Такие системы принципов обнаруживаются при анализе магических обрядов, колдовских заклинаний и предметов, составляющих арсенал мага. Магия, как и наука, обладает собственным техническим оформлением. Как и в других искусствах, человек, прибегающий к магии, способен из-за ошибки погубить весь свой замысел, но может и исправить свою ошибку. Другое дело, что в магии количественное равенство черного и белого имеет гораздо большее значение, результаты колдовства уничтожимы в большей степени, чем это возможно в каком бы то ни было практическом искусстве или ремесле. Таким образом, между магией и наукой имеются некоторые сходства и мы вправе, вслед за Джеймсом Фрэзером, назвать магию псевдонаукой. Нетрудно понять, в чем состоит ложность этой псевдонауки. Настоящая наука, даже в ее зачаточных формах, в каких она находит свое выражение в примитивных знаниях первобытных людей, базируется на повседневном универсальном опыте человеческой жизни, на тех победах, которые человек одерживает над природой в борьбе за свое существование и безопасность, на наблюдении, результаты которых находят рациональное оформление. Магия основывается на специфическом опыте особых эмоциональных состояний, в которых человек наблюдает не

природу, а самого себя, в которых истина постигается не разумом, а раскрывается в игре чувств, охватывающих человека. Наука стоит на убеждении в универсальной значимости опыта, практических усилий и разума; магия — на вере в то, что человеческая надежда не может не сбыться, желание — не исполниться. В теории познания центральное место отводится логике, в теории магии — ассоциации идей под воздействием желаний. Исследования показывают, что рациональное и магическое знания относятся к разным культурным традициям, к различным социальным условиям и типам деятельности, и эти различия ясно осознавались людьми первобытных обществ. Рациональное знание доступно непосвященным, магическое — входит в область сакрального, овладение им требует посвящения в таинства обряда и выполнения табу.

6. Магия и религия

Как магия, так и религия возникают в ситуациях эмоционального стресса: житейский кризис, крушение важнейших замыслов, смерть и посвящение в таинства своего племени, несчастная любовь или неутоленная ненависть. Как магия, так и религия указывают выходы из таких ситуаций и жизненных тупиков, когда действительность не позволяет человеку найти иной путь, кроме обращения к вере, ритуалу, сфере сверхъестественного. В религии эта сфера наполняется духами и душами, провидением, сверхъестественными покровителями рода и провозвестниками его тайн; в магии — первобытной верой в силу о волшебстве магического заклинания. И магия и религия прямо опираются на мифологическую традицию, на атмосферу чудесного ожидания раскрытия своей чудотворной силы. И магия и религия окружены системой обрядов и табу, которая отличает их действия, от того, как ведут себя непосвященные.

Что же отличает магию от религии? Начнем с наиболее определенного и бросающегося в глаза различия: в сакральной сфере магия выступает как некое практическое искусство, служащее для выполнения действий, каждое из которых является средством достижения определенной цели; религия — как система таких действий, выполнение которых само по себе есть некоторая цель. Попытаемся проследить это различие на более глубоких уровнях. Практическое искусство

34

магии обладает определенной и применяемой в строгих границах техники исполнения: колдовские заклинания, ритуал и личные способности исполнителя образуют постоянное триединство. Религия во всем многообразии ее аспектов и целей не имеет столь простой техники; ее единство не сводится ни к системе формальных действий, ни даже к универсальности ее идейного содержания, оно скорее заключается в выполняемой функции и в ценностном значении веры и ритуала. Вера, свойственные магии, в соответствии с ее практической направленностью крайне просты. Это всегда вера во власть человека достигать желаемой цели с помощью колдовства и ритуала. В то же время в религии мы наблюдаем значительную сложность и многообразие сверхъестественного мира как объекта: пантеон духов и демонов, благотворные силы тотема, духи — хранители рода и племени, души праотцов, картины будущей загробной жизни — все это и многое другое создает вторую, сверхъестественную реальность для первобытного человека. Религиозная мифология также более сложна и разнообразна, в большей степени проникнута творчеством. Обычно религиозные мифы сосредоточены вокруг различных догматов и развивают их содержание в космогонических и героических повествованиях, в описаниях деяний богов и полубогов. Магическая мифология, как правило, выступает в виде бесконечно повторяющихся рассказов о сверхобычных достижениях первобытных людей.

Магия, как особое искусство достижения конкретных целей, в одной из своих форм однажды входит в культурный арсенал человека и затем непосредственно передается от поколения к поколению. С самого начала она является искусством, которым овладевают немногие специалисты, и первая профессия в истории человечества — это профессия колдуна и чародея. Религия же в самых своих первоначальных формах выступает как всеобщее дело первобытных людей, каждый из которых принимает в ней активное и равное участие.

Каждый член племени проходит через обряд посвящения (инициации) и впоследствии сам посвящает других. Каждый член племени скорбит и рыдает, когда умирает его сородич, участвует в погребении и чтит память усопшего, а когда придет его час, он точно так же будет оплакан и помянут. У каждого человека есть свой дух, и после смерти каждый сам становится духом. Единственная существующая в рамках религии специализация — так называемый первобытный спиритический медиумизм — это не профессия, а выражение личного дарования. Еще одно различие между магией и религией — это игра черного и белого в чародействе, тогда как религия на своих первобытных стадиях не слишком интересуется противоположностью между добром и злом, благотворными и зловредными силами. Здесь опять-таки важен практический характер магии, направленной на непосредственные и измеримые результаты, тогда как первобытная религия обращена к роковым, неотвратимым событиям и сверхъестественным силам и существам (хотя, главным образом, в моральном аспекте), и потому не касается проблем, связанных с человеческим воздействием на окружающий мир. Афоризм о том, что страх впервые создал богов во вселенной, совершенно неверен в свете антропологии.

Чтобы понять различия между религией и магией и ясно представить отношения в треугольном созвездии магии, религии и науки, надо по крайней мере вкратце обозначить культурную функцию каждой из них. Функция первобытного знания и его ценность уже обсуждалась выше, и она достаточно проста. Знание окружающего мира дает человеку возможность использовать природные силы; первобытная наука дает людям огромное преимущество по сравнению с другими живыми существами, продвигает их намного дальше всех прочих тварей по пути эволюции. Чтобы понять функцию религии и ее ценность в сознании первобытного человека, необходимо тщательно изучить множество туземных

2*

35

верований и культов. Мы уже показали раньше, что религиозная вера придает устойчивость, оформляет и усиливает все ценностно-значимые ментальные установки, такие, как уважение к традиции, гармоническое мироощущение, личностная доблесть и уверенность в борьбе с житейскими невзгодами, мужество перед лицом смерти и т.д. Эта вера, поддерживаемая и оформляемая в культе и церемониях, обладает огромным жизненным значением и раскрывает первобытному человеку истину в самом широком, практически важном смысле слова. Какова культурная функция магии? Как мы уже говорили, все инстинктивные и эмоциональные способности человека, все его практические действия могут заводить в такие тупиковые ситуации, когда дают осечку всего его знания, обнаруживают свою ограниченность силы разума, не помогают хитрость и наблюдательность. Силы, на которые человек опирается в повседневной жизни, оставляют его в критический момент. Природа человека отвечает на это спонтанным взрывом, высвобождающим рудиментарные формы поведения и дремлющую веру в их эффективность. Магия основывается на этой вере, преобразует ее в стандартизированный ритуал, обретающий непрерывную традиционную форму. Таким образом магия дает человеку ряд готовых ритуальных актов и стандартных верований, оформленных определенной практической и ментальной техникой. Тем самым как бы воздвигается мост через те пропасти, которые возникают перед человеком на пути к его важнейшим целям, преодолевается опасный кризис. Это позволяет человеку не терять присутствие духа при решении самых трудных жизненных задач; сохранять самообладание и целостность личности, когда подступает приступ злобы, пароксизм ненависти, безысходность отчаяния и страха. Функция магии заключается в ритуализации человеческого оптимизма, в поддержании веры в победу надежды над отчаянием. В магии человек находит подтверждение того, что уверенность в своих силах, стойкость в испытаниях, оптимизм одерживают верх над колебаниями, сомнениями и пессимизмом.

Бросая взгляд с высот нынешней, далеко ушедшей от первобытных людей, развитой цивилизации, нетрудно видеть грубость и несостоятельность магии. Но нам не следует забывать, что без ее помощи первобытный человек не смог бы справляться с труднейшими проблемами своей жизни и не мог бы продвинуться к более высоким стадиям культурного

развития. Отсюда ясна универсальная распространенность магии в первобытных обществах и исключительность ее могущества. Отсюда понятно неизменное присутствие магии в любой значимой деятельности первобытных людей.

Магия должна быть понята нами в ее неразрывной связи с величественной безрассудностью надежды, которая всегда была лучшей школой человеческого характера.

...Миф это составная часть общей системы верований туземцев. Отношения между людьми и духами определяются тесно связанными друг с другом мифическими повествованиями, религиозными верованиями и чувствами. В этой системе миф — это как бы основание непрерывной перспективы, в которой повседневные заботы, печали и тревоги людей обретают осмысленность движения к некой общей цели. Проходя свой путь, человек направляется общей верой, личным опытом и памятью прошлых поколений, хранящей следы тех времен, когда происходили события, ставшие толчком для возникновения мифа.

Анализ фактов и содержание мифов, в том числе пересказанных здесь, позволяют сделать вывод о всеохватной и последовательной системе верований у первобытных людей. Было бы напрасно искать эту систему только во внешних, доступных прямому наблюдению слоях туземного фольклора. Этой системе соответствует определенная культурная реальность, в которой все частные формы туземных верований, переживаний и предчувствий, относящихся к смерти и жизни духов

36

после смерти людей, сплетаются в некую грандиозную органическую целостность. Мифические повествования сцепляются друг с другом, их идеи пересекаются, и туземцы постоянно находят параллели и внутренние связи между ними. Миф, вера и переживание, связанные с миром духов и надприродных существ, — это составные элементы единого целого. То, что соединяет эти элементы, — это непреходящее желание иметь общение с нижним миром, обиталищем духов. Мифические рассказы только придают важнейшим моментам туземных верований явную форму. Их сюжеты иногда довольно сложные, всегда повествуют о чем-то неприятном, о какой-то потере или утрате: о том, как люди утратили способность возвращать себе молодость, как колдовство вызывает болезнь или смерть, как духи покинули мир людей и как все же налажена хотя бы частичная связь с ними.

Бросается в глаза, что мифы этого цикла более драматичны, связь между ними более последовательна, хотя и более сложна, чем мифы о началах бытия. Не останавливаясь на этом моменте, я скажу только, что здесь, может быть, дело в более глубоком метафизическом смысле и более сильном чувстве, которые связаны с проблемами человеческой судьбы, по сравнению с проблемами социального плана.

Как бы то ни было, мы видим, что миф, как часть духовности туземцев, не может объясняться только познавательными факторами, как бы ни было велико их значение. Важнейшую роль в мифе играют его эмоциональная сторона и практический смысл. То, о чем повествует миф, глубочайшим образом волнует туземца. Так, миф, повествующий о возникновении праздника миламала, определяет характер церемоний и табу, связанных с периодическим возвращением духов. Само это повествование туземцу совершенно понятно и не требует никаких "объяснений", поэтому миф даже в малой степени не претендует на такую роль. Его функция иная: он призван смягчить то эмоциональное напряжение, какое испытывает человеческая душа, предчувствующая свою неизбежную и неумолимую судьбу. Во-первых, миф придает этому предчувствию вполне ясную и ощутимую форму. Во-вторых, он сводит таинственную и леденящую душу идею до уровня привычной повседневной реальности. Оказывается, что вожденная способность возвращать молодость, спасающая от дряхлости и старения, была утеряна людьми всего лишь из-за пустякового случая, который мог бы быть предотвращен даже ребенком или женщиной. Смерть навсегда разлучающая близких и любящих людей, — это нечто такое, что может произойти от небольшой ссоры или неосторожности с горячей похлебкой. Опасная болезнь наступает из-за случайной встречи человека, собаки и краба. Ошибки, провинности и случайности обретают огромное значение, а роль судьбы, фатума, неизбежности низводится до масштаба человеческой промашки.

Чтобы понять это, следует еще раз напомнить, что чувства, испытываемые туземцем по отношению к смерти, то ли своей собственной, то ли смерти своих любимых и близких, отнюдь не вполне определяются его верованиями и мифами. Сильный страх перед смертью, острое желание избежать ее, глубокое горе от утраты близких и родных — все это глубоко противоречит оптимизму веры в легкое достижение загробной жизни, которой пронизаны туземные обычаи, идеи и ритуалы. Когда человеку грозит гибель или когда смерть входит в его дом, дает трещину самая бездумная вера. В долгих беседах с некоторыми тяжело больными туземцами, особенно с моим чахоточным другом Багидо'у, я ощущал всегда одну и ту же, быть может, неявно или примитивно выраженную, но несомненно меланхолическую печаль об уходящей жизни и ее радостях, тот же ужас перед неизбежным концом, ту же надежду, что этот конец может быть отсрочен, пусть даже ненадолго. Но я ощущал также, что души этих людей согревались надежной, идущей от их веры. Живое повествование мифа заслоняло перед ними готовую разверзнуться бездну.

37

Мифы магии

Теперь я позволю себе подробнее остановиться на другом типе мифических повествований: на тех мифах, которые связаны с магией. Магия, с какой стороны ее не возьми, — это наиболее важный и самый таинственный аспект практического отношения первобытных людей к реальности. С проблемами магии связаны самые сильные и противоречивые интересы антропологов. В северо-западной Меланезии роль магии настолько велика, что ее не может не заметить даже самый поверхностный наблюдатель. Однако ее проявления не вполне ясны на первый взгляд. Хотя буквально вся практическая жизнь туземцев проникнута магией, со стороны может показаться, что в ряде очень важных сфер деятельности ее нет.

Например, ни один туземец не вскопает грядку богата или таро, не произнесет магических заклинаний, но в то же время выращивание кокосов, бананов, манго или хлебного дерева обходится без всяких магических обрядов. Рыбная ловля, имеющая подчиненное значение по сравнению с земледелием, только в некоторых своих формах связана с магией. Это главным образом ловля акул, рыбы калала и то'улам. Но столь же важные, хотя более легкие и доступные, способы рыбной ловли при помощи растительных ядов вовсе не сопровождается магическими ритуалами. При постройке каноэ, в деле, связанном со значительными техническими трудностями, рискованном и требующем высокой организации труда, магический ритуал очень сложен, неразрывно связан с этим процессом и считается абсолютно необходимым. Но постройка хижин, технически не менее сложная, чем сооружение каноэ, но не так зависящая от случайности, не подверженная такому риску и опасностям, не требующая столь значительной кооперации труда, не сопровождается никакими магическими обрядами. Резьба по дереву, имеющая промышленный смысл, которой обучаются с малолетства и которой заняты в некоторых деревнях чуть ли не все жители, не сопровождается магией, зато художественная скульптура из эбенового дерева или железного дерева, которой занимаются только люди, обладающие незаурядными техническими и художественными способностями, обладает соответствующими магическими обрядами, считающимися главным источником мастерства или вдохновения. Торговля, кула, церемониальная форма обмена товарами имеет свой магический ритуал; однако другие, более мелкие формы меновой торговли, имеющие чисто коммерческий характер, не связаны ни с какими магическими обрядами. Война и любовь, болезни, стихия ветра, погода, судьба — все это, по мнению туземцев, полностью зависит от магических сил.

Уже из этого беглого обзора вырисовывается важное для нас обобщение, которое послужит некоторой отправной точкой. Магия имеет место там, где человек встречается с неопределенностью и случайностью, а также там, где возникает крайнее эмоциональное напряжение между надеждой достичь цели и опасением, что эта надежда может не сбыться. Там, где цели деятельности определены, достижимы и хорошо контролируются

рациональными методами и технологией, мы не находим магию. Зато она налицо там, где очевидны элементы риска и опасности. Магии нет, когда полная уверенность в безопасности мероприятия делает излишним любое предугадывание хода событий. Здесь срабатывает психологический фактор. Но магия выполняет и другую, не менее важную, социальную функцию. Мне уже приходилось писать о том, что магия выступает как действенный фактор организации труда и придания ему системного характера. Она также выступает как сила, позволяющая осуществлять практические замыслы. Поэтому культурноинтегративная функция магии состоит в устранении тех препятствий и несоответствий, которые неизбежно возникают в тех сферах практики, имеющих большую социальную значимость, где человек не в состоянии полностью

38

контролировать ход событий. Магия поддерживает в человеке уверенность в успехе его действий, без которой ему не удалось бы достигать своих целей; в магии человек черпает духовные и практические ресурсы тогда, когда он не может положиться на обычные средства, имеющиеся в его распоряжении. Магия вселяет в него веру, без которой он не мог бы решать жизненно важные задачи, укрепляет его дух и позволяет собраться с силами в тех обстоятельствах, когда ему грозит отчаяние и страх, когда он охвачен ужасом или ненавистью, подавлен любовной неудачей или бессильной яростью.

Магия имеет нечто общее с наукой в том смысле, что она всегда направлена к определенной цели, порождаемой биологической и духовной природой человека. Искусство магии всегда подчинено практическим целям; как и любое другое искусство или ремесло, она обладает некоторой концептуальной основой и принципами, система которых определяет способ достижения целей. Поэтому магия и наука имеют ряд сходств, и вслед за сэром Джеймсом Фрэзером мы могли бы с определенным основанием назвать магию "псевдонаукой".

Присмотримся ближе к тому, что представляет собой искусство магии. Какова бы ни была конкретная форма магии, она всегда содержит три важнейших элемента. В магическом действе наличествуют произносимые или распеваемые заклинания, ритуал или церемония и тот человек, который официально обладает правом совершать обряд и произносить заклинания. Таким образом, при анализе магии следует различать формулу заклинания, обряд и личность самого мага. Сразу отмечу, что в той области Меланезии, где я вел свои исследования, самым важным элементом магии является заклинание. Для туземца владеть магией — значит знать заклинание; в любом колдовском обряде весь ритуал строится вокруг многократного повторения заклинания. Что касается самого ритуала и личности мага, то эти элементы имеют условный характер и важны только как соответствующая форма для произнесения заклинаний. Это важно с точки зрения обсуждаемой нами темы, поскольку магическое заклинание обнаруживает свою связь с традиционными учениями и в еще большей степени — с мифологией.

Исследуя различные формы магии, мы почти всегда обнаруживаем некоторые повествования, в которых описываются и объясняются истоки существования тех или иных магических обрядов и заклинаний. В них рассказывается, как, когда и где данная формула стала принадлежать какому-то конкретному человеку или какойто общине, как она передавалась или наследовалась. Но не следует видеть в таких повествованиях "историю магии". Магия не имеет "начала", она не создается и не выдумывается. Магия просто была с самого начала, она существовала всегда как существеннейшее условие всех тех событий, вещей и процессов, которые составляют сферу жизненных интересов человека и не подвластны его рациональным усилиям. Заклинание, обряд и цель, ради которой они совершаются, сосуществуют в одном и том же времени человеческого бытия.

Таким образом, сущность магии состоит в ее традиционной целостности. Без малейших искажений и изменений она передается от поколения к поколению, от первобытных людей к современным исполнителям обрядов — и только так она сохраняет свою эффективность. Поэтому магия нуждается в своеобразной родословной, так сказать, в паспорте для

путешествия во времени. Как миф придает магическому обряду ценность и значимость, соединяемые с верой в его действенность, лучше всего показать на конкретном примере.

Как мы знаем, меланезийцы придают большое значение любви и сексу. Подобно другим народам, населяющим острова Южных морей, они допускают большую свободу и легкость поведения в половых отношениях, особенно до брака. Однако супружеская измена является наказуемым проступком, и связи внутри одного тотемического клана строго запрещены. Самым большим преступлением в

39

глазах туземцев является любая форма инцеста. Одна мысль о противозаконной связи между братом и сестрой приводит их в ужас и отвращение. Брат и сестра, соединяемые самыми тесными узами родства в этом матриархальном обществе, не могут даже свободно общаться между собой, никогда не должны шутить или улыбаться друг другу. Любой намек на одного из них в присутствии другого считается очень дурным тоном. Однако вне клана свобода половых отношений довольно значительна, и любовь облекается во множество заманчивых и привлекательных форм.

Привлекательность пола и сила любовного влечения, считают туземцы, берут начало в любовной магии. В основе последней лежит драма, некогда случившаяся в далеком прошлом. О ней рассказывает трагический миф об инцесте между братом и сестрой. Вот его краткое содержание.

В одной деревне в хижине своей матери жили брат с сестрой. Однажды юная девушка случайно вдохнула запах сильнодействующего любовного напитка, приготовленного ее братом, чтобы привлечь расположение другой женщины. Обезумев от страсти, она увлекла своего родного брата на пустынный берег моря и там соблазнила его. Охваченные раскаянием, терзаемые муками совести, любовники перестали пить и есть и умерли рядом в одной пещере. Там, где лежали их тела, проросла ароматная трава, сок которой теперь смешивают с другими настоями и применяют в обрядах любовной магии.

Без преувеличения можно сказать, что магические мифы еще в большей степени, чем иные виды туземной мифологии, служат социальным притязанием людей. На их основе создается ритуал, укрепляется вера в чудодейственность магии, закрепляются традиционные образцы социального поведения.

Раскрытие этой культотворческой функции магического мифа полностью подтверждает блестящую теорию о происхождении власти и монархии, развитую сэром Джеймсом Фрэзером в первых главах его "Золотой ветви". Согласно сэру Джеймсу, истоки социальной власти следует, главным образом, искать в магии. Показав, как эффективность магии зависит от местных традиций, социальной принадлежности и прямого наследования, мы теперь можем проследить другую связь причин и следствий между традицией, магией и властью.

5. ВОСТОЧНОЕ И ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО

Л. Гарнак*

Христианская религия в греческом католицизме

Я должен просить вас перенестись со мною через ряд столетий и взглянуть на *греческую церковь* в ее современном состоянии, в существенном остающемся неизменным уже более тысячи лет. На всем протяжении церковной истории Востока от III до XIX в. мы ни разу не встречаем каких-либо резких граней. Поэтому мы можем взять в качестве исходного пункта своего изложения ее современное состояние. Здесь возникают следующие три вопроса:

Что совершил этот греческий католицизм?

Каковы его характерные черты?

* Гарнак А. Сущность христианства. Шестнадцать лекций, читанных студентам всех факультетов в зимний семестр 1899—1900 г. в Берлинском университете. СПб., 1907. С. 161—69, 173—74, 175—76, 180—85, 186—91.

40

Каковы были изменения, произведенные им в Евангелии, и что осталось в последнем неизменным?

1. Что было сделано греческим католицизмом? Мы можем указать на два его результата. Во-первых, он покончил с язычеством и вообще с политеизмом на всей своей обширной территории, от стран восточного побережья Средиземного моря и до Ледовитого океана. Решительная победа относится к эпохе между III и VI столетиями; в результате ее боги Греции окончательно погибли, погибли бесшумно и бесследно, погибли не в какой-нибудь великой катастрофе, а от внутреннего бессилия и без сколько-нибудь значительного сопротивления. О том, что еще до этого они отдали значительную часть своей силы церковным святым мы можем здесь упомянуть лишь мимоходом. Вместе с богами был побежден — факт еще более важный — и неоплатонизм, последнее великое создание философского духа греков. Религиозная философия церкви оказалась сильнее его. Победа над эллинизмом есть великий подвиг восточной церкви, питающий ее еще и поныне. Во-вторых, эта церковь сумела так тесно слиться с каждым из народов, которые она вобрала в себя, что религия и церковь стали для последних национальными палладиумами и даже единственными палладиумами. Пойдите к грекам, русским, армянам — вы везде увидите, что церковь и народность нераздельны и что каждый их этих элементов существует лишь вместе с другим и в другом... Глубоко проникла в народную душу церковь (имеется в виду Русская православная церковь) со своею проповедью о вечном, о самопожертвовании, сострадании и братстве. Низкий уровень развития духовенства и неуважение, с каким здесь часто относятся к его представителям, не должно закрывать от нас того высокого положения, какое оно занимает в качестве *представителя церкви*; идеал монашества пустил глубокие корни в душе восточных народов.

2. Каковы характерные черты этой церкви? Не легко ответить на этот вопрос: эта церковь, как она представляется наблюдателю, является в высшей степени сложным явлением. Она вобрала в себя чувства, суеверия, знания и богослужебную мудрость веков и даже тысячелетий. Далее, тот, кто взглянет на эту церковь с ее внешней стороны — культа, торжественного ритуала, массы церемоний, мощей, икон, священников, монахов и таинств — и сравнит ее, с одной стороны, с церковью I века, а с другой — с эллинскими культами эпохи неоплатонизма, тот неминуемо отнесет ее именно к числу этих последних. Она является не созданием христианства в греческой оболочке, но созданием греческого духа в христианской оболочке.

...Ни один пророк, никакой реформатор, никакой гений за всю историю этой церкви с III века не делали попыток противодействовать естественному процессу обмирщения религии, ее слиянию с общим историческим руслом. Этот процесс завершился в VI веке, а в VII и IX веках результаты его были закреплены победою над вызванным им сильным противодействием. С тех пор наступил покой, и установившийся тогда строй церкви дожил до наших дней без существенных или хотя бы несущественных изменений. Очевидно, в жизни принадлежащих к ней народов с тех пор не произошло таких событий, которые показали бы им ее несовместимость с их жизнью или необходимость ее реформировать.

Мы встречаемся здесь с *традицией* и покорностью традиции. Элементы святости и божественности выражаются здесь не в свободных действиях, а в форме огромного накопленного капитала, который является здесь единственным источником религиозной жизни и может быть размениваем только в той же монете, в какой его разменивали предки. Некоторый зародыш такой идеи, несомненно, существовал уже в древнейшую эпоху христианства. Мы читаем в Деяниях апостолов: "Они пребывали в учении апостолов" ... Установлено было в качестве

незыблемого положения, что "пребывание" в апостольском учении состоит главным образом в пунктуальном исполнении всех обрядных правил; святость закреплена была в *букве и форме*.

Второй отличительный момент этой церкви — то значение, какое она придает *православию*, правому учению. Это учение разработано и изложено здесь во всех своих подробностях и часто превращалось церковью в источник ужаса для людей, разделяющих иное вероучение. Обрести блаженство может лишь тот, кто обладает правым учением; те, у кого нет последнего, должны быть извергнуты из общества и лишены всех прав; если это единоплеменники, их ждет участь прокаженных, и родной народ порывает с ними всякие отношения. Этот фанатизм, еще и в наше время порою вспыхивающий в греческой церкви и принципиально не отвергнутый ею, не есть черта греческого духа — хотя и нельзя отрицать, что у древних греков была некоторая тенденция в этом роде — и еще в меньшей степени объясняется влиянием римского права, но, скорее, является продуктом неблагоприятного совпадения нескольких факторов. Тяжелая борьба, которую вела с *гностиками* церковь за свое существование, еще не была забыта в то время, когда римская империя стала империей христианской; еще свежее были воспоминания о последних кровавых гонениях на церковь, которыми разразилось, словно в каком-то отчаянии, государство. Это два момента уже сами по себе в состоянии объяснить, каким образом в церкви возникло представление, будто она имеет право на репрессалии и обязана угнетать еретиков. Со времени же Диоклетиана и Константина сюда присоединилось и сыграло наиболее значительную роль восточное абсолютистическое воззрение о неограниченном праве и *неограниченных обязанностях* самодержца в отношении к своим "подданным". Роковым элементом совершившегося в ту эпоху переворота и было то обстоятельство, что римский император стал тогда одновременно, и даже почти в один и тот же момент, и христианским императором и *восточным деспотом*. Чем добросовестнее он был, тем в большей степени вынужден был он быть нетерпимым: божество вверило ему попечение не только о телах, но и о душах подданных. Так возникло агрессивное и всепоглощающее православие государства и церкви, или, вернее, государственной церкви; ветхозаветные примеры, которые всегда под рукой, завершили и освятили этот процесс. Нетерпимость есть черта, новая для греческого духа, и не может быть поставлена в вину непосредственно грекам; их влиянием зато объясняется как то, что церковное учение вылилось в обширную философскую систему, в философию о Боге и мире, так и вообще то, что религия была отождествлена с учением.

...В этом учении есть два элемента, являющихся его исключительной собственностью и отличающих его от религиозной философии греков. Эти элементы — *идея сотворения мира и учение о богочеловечестве Исккупителя*. Наряду с традицией и учением для греческой церкви характерны два других элемента — богослужение и монашество.

С точки зрения традиционализма, благоговейное и чуждое всяких новшеств сохранение унаследованного предания не только имеет важное значение, но и является подлинным выражением религии.

Греческого происхождения также и второй элемент, интеллектуализм. Превращение Евангелия в обширное философское учение о Боге и мире, трактующее о всевозможных проблемах, — убеждение, что христианская религия как религия абсолютная должна дать ответ на все вопросы метафизики, космологии и истории, — понимание откровения как необозримого множества одинаково священных и важных учений и теорий — вот что такое греческий интеллектуализм. Высшее с этой точки зрения — *познание*; дух есть дух, лишь поскольку он познает; вся эсте

тика, этика и религия должны быть претворены в знание, которое укажет затем истинный путь воле и жизни. Превращение христианской религии во всеобъемлющую теософию и отождествление веры и веропознания являются доказательствами того, что, вступив на

греческую почву, христианская религия попала в заколдованный круг местной религиозной философии и не в состоянии была из него выбраться.

Учение о богочеловечестве Искупителя, несомненно, является сердцевиною всей греческой догматики. Именно оно послужило основой для развития учения о троичности, вместе с которым оно образует согласно греческому воззрению все христианское учение. Восточный отец церкви, сказавший: "богочеловечество (вочеловечение) есть новое среди нового, единственно, что ново под солнцем", верно передал в этих словах воззрение всех своих единоверцев и вместе с тем удачно выразил их взгляд, согласно которому все прочие элементы христианского учения могут быть найдены человеческими силами, для чего достаточно здоровых чувств и серьезного мышления; представление же о богочеловечестве — вне пределов естественного человеческого разума. Богословы греческой церкви убеждены в том, что христианское вероучение и естественная философия отличаются, собственно, лишь тем, что первое включает в себя неизвестное второй учение о богочеловечестве (и троичности), да разве еще идеей сотворения мира.

Но с традиционализмом и интеллектуализмом связан еще один элемент, именно — *ритуализм*. Раз религия превращается в традиционное, многосложное, в действительности доступное лишь немногим учение, большинство верующих может действительно переживать ее лишь в форме *священнодействия*. Учение выливается в стереотипные формулы, сопровождающиеся символическими действиями. Хотя таким путем и не достигается внутреннего понимания учения, но все же при этом получается ощущение какой-то тайны. То самое обожение, которое есть предмет чаяний грядущего и само по себе есть нечто неопишное и недоступное разумению, уже в нашей земной жизни раздается в священнодействиях как бы в задаток будущих благ. Условием его восприятия становится теперь возбуждение фантазии и подъем настроения, его признаком — высшая степень такого возбуждения.

Таков строй воззрений греко-католических христиан. Общение с богом осуществляется через посредство культа таинств, сотен мелких и обширных формул, знамений, образов и священных обрядов, которые — в том случае, если они добросовестно и точно исполняются — сообщают членам церкви божественную благодать и готовят их к вечной жизни. Для большинства верующих остается в сущности неизвестным и учение как таковое: оно сообщается им лишь в произносимых за литургией словах. Для девяносто девяти процентов этих христиан религия существует лишь как совокупность известных обрядов и проявляется только в последних. Но и для духовно зрелых христиан все эти священнодействия безусловно необходимы; ибо только в этих действиях находит свое истинное проявление религиозное учение.

Правоверное учение, набожность, повиновение, благоговейный трепет могут быть весьма ценными и возвышающими людей благами; они в состоянии дисциплинировать отдельную личность, в особенности, когда вводят ее в какое-либо прочно организованное общение; но с Евангелием у них нет ничего общего до тех пор, пока личность, обладающая этими благами, не осознала своей свободы и не приняла свободного решения: стать с Богом или против Бога. Напротив, в монашестве, в решимости монахов служить Богу аскезой и созерцанием, содержится несравненно более высокая ценность, ибо руководящей основой здесь все-таки служат слова Христа, хотя и односторонне и в ограниченном объеме применяемые к жизни; поэтому здесь есть больше

43

оснований надеяться на то, что со временем здесь вспыхнет самостоятельная внутренняя жизнь.

Поскольку члены этой церкви живут самостоятельною религиозною жизнью, последняя выражается именно в уповании на Бога, смирении, самоотречении, милосердии и благоговейной любви к Иисусу Христу.

Христианская религия в римском католицизме

Римская церковь есть наиболее грандиозное и мощное, наиболее сложное и в то же время наиболее проникнутое единством явление человеческой истории. Все силы человеческого ума и души, все первоосновные силы, которыми располагает человечество, работали над ее созиданием. По своей многосторонности и по своему строго завершенному единству римский католицизм стоит гораздо выше греческого. Мы поставим здесь те же вопросы: что сделала римско-католическая церковь? какими чертами она характеризуется? какие изменения испытало в ней Евангелие и что от него осталось?

Что сделала римско-католическая церковь? Прежде всего она воспитала романо-германские народы и сделала это в совершенно ином духе, чем это сделала восточная церковь по отношению к грекам, славянам и восточным племенам. Если развитию этих народов и благоприятствовала их естественная одаренность, если природные и исторические условия, в которых они находились, также содействовали их прогрессу, заслуги церкви от этого не уменьшаются. Это она приобщила молодые нации к христианской культуре; она не оставила их на первых ступенях этой культуры, а развила у них способность к дальнейшему развитию и сама руководила этим развитием в продолжении почти тысячелетнего периода. Вплоть до XIV столетия она оставалась такою руководительницей и матерью народов; она давала идеи, она указывала цели, она освобождала стесненные силы. Правда, с этого времени воспитанные ею народы делаются самостоятельными и вступают на новые пути, каких она не указывала им... Тем не менее и в течение последних шести столетий она отставала от общего развития в гораздо меньшей мере, нежели греческая церковь. Во-вторых, римско-католическая церковь отстояла в Западной Европе идеи независимости религии и церкви от имевших здесь место стремлений к установлению монополии государства в духовной области. В греческой церкви, как мы уже видели, религия настолько слилась с народностью и государством, что вне религиозного культа и монашеского аскетизма потеряла всякую самостоятельность. На Западе мы видим иное: здесь религия и связанная с ней нравственность имеют свою самостоятельную область и не допускают чьего-либо вмешательства в последнюю. Этим Запад обязан преимущественно римской церкви.

Каковы отличительные черты римской церкви? Первая из них, общая у нее с греческой церковью, есть *католицизм*. Вторая — *латинский дух* и продолжающая свое существование в римской церкви римская всемирная империя. Третий элемент — дух и благочестие Августина. Внутренняя жизнь этой церкви, поскольку она выражается в религиозной жизни и религиозной мысли, носит на себе печать личности Августина. Августин не только постоянно воскресал во множестве последователей, но пробуждал и зажигал религиозную жизнь во многих, которые были самостоятельны в своем благочестии и теологии и все же являются детьми его духа. Эти три элемента — католицизм, латинская традиция римской империи и августинизм — составляют отличительные черты римской церкви.

Влияние духа латинства как стремления к господству Рима над миром уже очень рано обнаружилось в западной половине христианского мира в своеобразных изме-

нениях общекатолического учения. Уже в начале третьего столетия у отцов римской церкви является мысль, что спасение, как бы ни понимать его природу и происхождение, ниспосылается через посредство *договора* на известных условиях и лишь при их соблюдении оно есть "*salus legitima*" (законное благополучие — лат.); устанавливая эти условия, Божество явило свое милосердие и заботливость о людях, но тем строже требует оно от них выполнения этих условий. Далее, все содержание откровения — как Библия, так и предание — превращено здесь в "*lex*" (закон — лат.). Сохранение этого предания необходимо связано с существованием особого сословия должностных духовных лиц и правильным преемством. "Мистерии" превратились здесь в "тайнства"; это значит, что, с одной стороны, они представляют собой налагающие известные обязательства обряды, с другой стороны — содержат в себе известные дары благодати, имеющие точно определенную форму и уделяемые верующим путем строго установленных способов. Далее, покаяние представляет здесь особую юридическую процедуру, примыкающую к гражданско-правовому процессу и

искал об обидах. Наконец, церковь превратилась в правовое учреждение и таковым она является не наряду со своей основной функцией уготовления спасения для людей, но именно вследствие этой функции.

Правовым учреждением она является, поскольку имеет известное устройство. Нам следует в кратких чертах ознакомиться с этим устройством церкви; его основы общи как восточной, так и западным церквам. После того как развился монархический епископат, церковь начала приспособлять свое устройство к организации государственного управления. Разделение на митрополии, во главе которых стояли обыкновенно епископы главных городов провинции, соответствовало разделению империи на провинции. На Востоке развитие церковного устройства пошло еще дальше; последнее приспособилось к произведенному Диоклетианом разделению империи на обширные группы провинций. Так возник институт патриаршества, проведенный, однако, не вполне последовательно и отчасти испытывший на себе влияние иных мотивов.

На Западе не было деления на патриархаты, но зато произошло нечто совсем иное. Внутренняя слабость западно-римской империи и нападения варваров вызвали в V столетии ее падение. Все, что от нее осталось, — ортодоксальная вера в противоположность арианской, культура, право, — искало спасения в римской церкви. Вожди варваров не дерзнули ни стать на место римского императора, ни занять опустевшее здание империи и основали в провинциях свои собственные царства. При таких условиях римский епископ явился хранителем прошлого и оплотом будущего. На него стали обращать свои взоры епископы и миряне в завоеванных варварами провинциях — даже и в тех, которые ранее отстаивали от Рима свою самостоятельность. Все довольно многочисленные блага римской культуры, какие были пощажены в провинциях варварами и арианами, приобрели теперь церковный характер и отданы были под покровительство римского епископа, ставшего самым знатным из римлян, с тех пор, как не существовало императора. И люди, занимавшие в V столетии престол римского епископа, сумели понять и использовать знамение времени. Незаметным образом римская церковь заступила место римской империи; последняя не погибла, но лишь приняла иную форму, возродившись в этой церкви. Утверждая, что римская церковь была и есть освященная Евангелием старая римская империя, мы вовсе не хотим пускаться в остроумные парадоксы, а лишь выражаем исторический факт и даем наиболее верную характеристику этой церкви.

Римская церковь не имеет ничего общего ни с евангельскими общинами, ни с народными церквами Востока; это — продукт политического творчества, являющийся продолжением римской империи и потому столь же грандиозный, как она. Папа, называющий себя "королем" и "*pontifex maximus*", является преемником цеза

45

ря. Церковь, всецело проникнутая римским духом, уже в III и IV столетиях восстановила в себе римскую империю.

Пользование светской принудительной властью является столь же существенной для этой церкви чертой, как и проповедование Евангелия. Ее слова "*Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat*" имеют политическое значение: земное царствование Христа сводится здесь к господству его церкви, управляемой Римом, и это господство осуществляется через посредство правовых учреждений и силы, т.е. тех же средств, которыми пользуются государства. Право на существование может быть здесь признано только за таким благочестием, которое прежде всего подчинится этой папской церкви, добьется ее одобрения и будет оставаться в постоянной зависимости от нее. Папская церковь учит своих "подданных" говорить так: "Если бы даже я постиг все тайны и обрел веру во всей ее полноте, если бы я раздал все свое имущество бедным и отдал на сожжение свое тело, но не имел единства в любви, которое достигается лишь безусловной покорностью церкви, я не имел бы ничего". Вера, любовь, все другие добродетели, даже мученичество не имеют вне церкви никакой цены. Это естественно: ведь всякое государство ценит лишь те услуги, какие

оказываются ему самому. Данное же государство отождествляет себя с небесным царством; во всем остальном оно поступает так же, как и остальные государства.

...Нельзя отрицать и того, что во всем этом процессе развития католической церкви сыграли свою роль и христианские мотивы, именно — желание создать действительную связь между жизнью и христианской религией и подчинить последней все жизненные отношения, а также забота о спасении как отдельных лиц, так и целых народов.

Церковь, выступающая как земное государство, должна прибегать и ко всем тем средствам, которыми пользуется это последнее, т.е. и к интригам дипломатии и к силе, ибо всякое земное государство, даже государство правовое, при известных обстоятельствах становится неизбежно государством неправомерности. Развитие, какое прошла церковь, ставшая земным государством, должно было привести ее, далее, к абсолютному единодержавию и непогрешимости папы, ибо в земной теократии непогрешимость в сущности означает то же, что суверенитет в светском государстве. И то, что церковь не отступила пред этим последним выводом, показывает, в какой мере обмирщилась в ней святость.

Ясно, что этот второй элемент римской церкви должен был коренным образом изменить на Западе характерные черты католицизма — традиционализм, правоверие, ритуализм и монашество. Традиционализм сохраняет здесь прежнее значение; но то, что в нем оказывается неудобным, устраняется и заменяется волей папы. Далее, хотя "правое учение" все еще остается на первом плане, но церковная политика папы может фактически изменять его: при помощи тонких различий придали новый смысл многим догматам и установили несколько новых догматов; "учение" стало во многих отношениях произвольным, а слишком строгие формулы вероучения обходятся путем установления противоположных им норм в этике и в практике исповедальни.

Третий элемент, характерный для этой церкви, противоположен только что указанному, но тем не менее утвердился наряду с ним. Он выражается именами Августина и августинизма. В V столетии, в эпоху, когда эта церковь готовилась стать наследницей римской империи, в ее недрах родился религиозный гений необыкновенной глубины и силы... Ему дано было с небывалой для него силой и образностью речи выразить то, что мы называли умиротворенными терзаниями греховности. Более того, он сумел так глубоко проникнуть своею речью в души миллионов людей, так верно угадать их душевную тайну и дать такой яркий и мощный образ утешения, что вот прошло уже полторы тысячи лет, а человечество

46

все еще продолжает переживать то, что пережито было им. И по сей день живое, внутреннее благочестие католицизма и его язык имеют совершенно августиновский характер. Черпая религиозное одушевление из Августина, католики чувствуют его чувствами и мыслят его идеями. По-видимому, данное им сочетание греховности и благодати, чувства и учения, обладает неистощимою силой, над которой невластно время; вызываемое им скорбно-блаженное чувство не может быть забыто теми, кто хотя бы однажды пережил его, и остается для них священным воспоминанием даже после того, как они освобождаются от влияния религии. Этого-то "Августина" вместила в себя и должна была в себя вместить западная церковь как раз в то время, когда она готовилась утвердить свое господство.

Так возникло в западном католицизме странное "*complexio oppositorum*" (совпадение противоположностей — лат.): сочетание в одной и той же церкви обрядности, права, политики и мирового господства с тонким, возвышенным и в высшей степени индивидуальным сознанием и учением о грехе и благодати. Предстояло связать крайние выражения внешней церковности с подлиннейшими чертами внутренней религиозности. В полном своем объеме такая задача не могла быть осуществима с самого начала; очень скоро начались внутренние раздоры и борьба, которыми полна история западного католицизма.

6. КОНТРОЛЬ НАД КОЛЛЕКТИВНЫМ БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ КАК ПРОБЛЕМА НАШЕГО ВРЕМЕНИ

К. Маннгейм*

Проявление проблемы многообразия стилей мышления, возникших в процессе научного развития, и обнаружение скрытых ранее мотивов коллективного бессознательного — лишь один аспект духовного брожения, характерного для нашего времени. Невзирая на демократизацию знания, намеченные нами выше философские, психологические и социологические проблемы по-прежнему ограничивались рамками сравнительно небольшой группы интеллектуалов, которые стали видеть в этом интеллектуальном беспокойстве привилегию своей профессии; его в самом деле можно было бы считать специфическим свойством этой группы, если бы с ростом демократизации в политическую и философскую дискуссию не были втянуты все слои общества.

Корни этой дискуссии интеллектуалов глубоко уходят в ситуацию общества в целом. Занимающие их проблемы во многих отношениях составляют не что иное, как сублимированную интенсификацию и утонченную рационализацию того социального и духовного кризиса, который по существу охватил все общество. Крах объективного представления о мире, гарантом которого являлась в средние века церковь, ощущался даже самым примитивным сознанием. То, вокруг чего шла выраженная в рациональной терминологии борьба философов, массы воспринимали в форме религиозного конфликта.

Когда многочисленные церкви вытеснили единую доктринальную систему, гарантированную откровением, систему, способную объяснить все существенные явления аграрного статичного мира, когда прежнюю мировую религию сменило множество мелких сект, — души простых людей были охвачены смятением, близким тому, которое на философском уровне испытывали интеллектуалы,

* Маннгейм К. Идеология и утопия. Ч. 1. ИНИОН РАН. М., 1976. С. 45—63 / Пер. М.И. Левиной.

47

ставя проблему сосуществования множества теорий действительности и знания.

В начале нового времени протестантское учение заменило веру и гарантированное объективным институтом церкви спасение через откровение субъективной уверенностью в спасении. Это учение исходило из того, что каждый человек, прислушиваясь к голосу своей совести, может решить, угодно ли его поведение богу и ведет ли оно к спасению. Протестантизм субъективировал прежний объективный критерий; этому соответствовало то, что современная гносеология обратилась от объективно гарантированного миропорядка к индивидуальному субъекту. От учения о субъективной уверенности в спасении был лишь один шаг до той психологической точки зрения, согласно которой наблюдение за психическими процессами, скоро превратившееся в подлинную жажду знания, стало значительно более важным, чем прежние попытки людей найти критерии спасения в собственной душе.

Не способствовало общей вере в объективный миропорядок и то, что в период просвещенного абсолютизма большинство государств пыталось ослабить церковь средствами, заимствованными ими у самой церкви, т.е. заменить объективную интерпретацию мира, гарантированную церковью, интерпретацией, гарантированной государством. Тем самым они содействовали делу просвещения, которое одновременно было одним из орудий поднимающейся буржуазии. И современное государство, и буржуазия достигли успеха в том смысле, что рационалистическое, естественно-научное представление о мире все более вытесняло религиозное; однако при этом необходимая для рационального мышления полнота знания не проникла в широкие слои общества. Более того, распространение рационального мировоззрения не сопровождалось таким изменением социального положения заинтересованных в нем слоев, которое привело бы к индивидуализации форм жизни и мышления.

Между тем при отсутствии такой социальной ситуации, которая была бы ориентирована на подобную индивидуализацию и принуждена к ней, жизнь без коллективных мифов трудно переносима. Купец, предприниматель, интеллектual — каждый на свой лад — занимают положение, которое требует рациональных решений в делах повседневной жизни. Для того, чтобы принять такого рода решения, индивиду необходимо освободить свое суждение от постороннего влияния и рационально с точки зрения своих собственных интересов продумать ряд вопросов. Это не распространяется ни на прежних крестьян, ни на недавно появившийся слой низших служащих — "белых воротничков"; их положение не требует особого проявления инициативы или спекулятивного предвидения. Их поведение до известной степени регулируется мифами, традициями и верой в вождя. Тот, кто не приучен самой своей повседневной деятельностью, требующей постоянной индивидуализации, принимать самостоятельные решения, иметь собственные суждения о том, что хорошо и что плохо, кому никогда не представлялась возможность разложить ситуацию на ее отдельные элементы, кто не способен достигнуть самосознания, сохраняющего свою силу и тогда, когда индивид изолирован от свойственного его группе характера мышления и предоставлен самому себе, — тот не вынесет, даже в религиозной сфере, каким является скептицизм. Жизнь, как некое все время заново достигаемое внутреннее равновесие, и есть тот существенно новый элемент, который современный человек на стадии индивидуализации должен осмыслить и принять, если он хочет построить свою жизнь на рациональных принципах Просвещения. Общество, не способное при данном уровне разделения труда и дифференциации функций предоставить каждому индивиду проблемы и сферы деятельности, необходимые для развития его инициативы и формирования его суждения, также не может достигнуть действи

48

тельно индивидуалистического и рационалистического мировоззрения, способного на определенном этапе превратиться в эффективную социальную реальность.

Хотя было бы неверно утверждать — как это склонны делать многие интеллектualы, — что эпоха Просвещения решительно изменила людей, поскольку религия, хотя и ослабленная, продолжала существовать в виде ритуала, культа, набожности и экстатических переживаний, тем не менее воздействие Просвещения было достаточно сильным, чтобы в значительной степени расшатать основу религиозного мировоззрения. Характерные для индустриального общества формы мышления постепенно проникали в области, связанные в какой-либо степени с промышленностью, и рано или поздно последовательно уничтожали элементы религиозного объяснения мира.

Абсолютистское государство, считая, что одной из его прерогатив является разработка собственной интерпретации мира, сделало шаг, который в ходе дальнейшей демократизации общества все более становился прецедентом. Оказалось, что политика может использовать свою концепцию мира в качестве орудия и что политика не является только борьбой за власть, но обретает свое фундаментальное значение лишь тогда, когда она связывает свои цели со своего рода политической философией, с политической концепцией мира. Мы не будем здесь детально останавливаться на том, как с ростом демократизации не только государство, но и политические партии стали стремиться философски обосновать свои позиции и систематизировать свои требования. Сначала либерализм, затем, осторожно следуя его примеру, консерватизм и, наконец, социализм превратили свои политические взгляды в некое философское кредо, в мировоззрение с хорошо разработанными методами мышления и заранее предписанными выводами. Тем самым к расщеплению религиозного видения мира присовокупилось разделение в политических взглядах. Однако если церкви и секты вели борьбу с помощью различных иррациональных догматов веры и разрабатывали рациональный элемент в конечном итоге только для духовенства и для узкого слоя светских интеллектualов, то поднимающиеся политические партии в несоизмеримо большей степени использовали в своей системе мышления рациональную и по мере возможности научную аргументацию, придавая ей гораздо большее значение. Это объяснялось отчасти их сравнительно поздним появлением на исторической арене в ту пору, когда социальный

престиж науки как таковой сильно вырос, отчасти же их способом рекрутировать своих функционеров, которые, вначале по крайней мере, принадлежали преимущественно к вышеуказанному слою эмансипированных интеллектуалов. Интересам индустриального общества в целом и собственным интересам этих слоев интеллектуалов соответствовало то, что они основывали свои коллективные действия не столько на декларировании своего религиозного кредо, сколько на рационально обоснованной системе идей.

Результатом подобного сплава политики и научной мысли было то, что политика во всех ее разветвлениях постепенно — по крайней мере в тех формах, в которых она проявляла себя во вне, — принимала налет учености, а научные взгляды в свою очередь принимали политическую окраску.

Это сближение науки с политикой имело как отрицательные, так и положительные последствия. Оно настолько облегчило распространение научных идей, что все более широкие слои в рамках своего политического существования были вынуждены стремиться к теоретическому обоснованию своих позиций. Тем самым они учились — хотя часто только в пропагандистской манере — мыслить об обществе и политике в категориях научного анализа. Для политической и социальной науки было плодотворным то обстоятельство, что она пришла в соприкосновение с конкретной действительностью и поставила перед собой тему, служившую постоянной связью между ней и той областью реальности, в рамках которой она

49

действовала, т.е. обществом. Кризисы и потребности общественной жизни создавали эмпирический предмет, политическую и социальную интерпретацию и гипотезы, посредством которых социальные явления становились доступными анализу. Теории Смита и Маркса — мы ограничиваемся этими двумя теориями — были разработаны и расширены в ходе попыток этих мыслителей интерпретировать и подвергнуть анализу явления под углом зрения выраженного в них коллективного опыта.

Основная трудность, связанная с этим непосредственным объединением теории и политики, заключается в том, что наука, если она хочет должным образом оценивать новые факты, должна всегда сохранять свой эмпирический характер, тогда как мышление, подчиненное политической установке, не может позволить себе постоянно применяться к новому опыту. По той простой причине, что политические партии обладают определенной организацией, они не могут пользоваться эластичными методами мышления или принимать любой вывод, полученный ими в результате исследования. По своей структуре эти политические партии являются публично-правовыми корпорациями и боевыми организациями. Уже одно это обстоятельство заставляет их склоняться к догматизму. И чем в большей степени интеллектуалы становились партийными функционерами, тем больше они теряли восприимчивость и гибкость, которыми они обладали в их прежней лабильной ситуации.

Другая опасность, возникающая из этого союза науки и политики, заключается в том, что кризисы политического мышления становятся кризисами научной мысли. Из всего круга этих проблем мы остановимся на одном только факте, впрочем, весьма знаменательном для современной ситуации. Политика есть конфликт, и она все более идет к тому, чтобы стать борьбой не на жизнь, а на смерть. Чем ожесточеннее становилась эта борьба, тем более она захватывала те эмоциональные глубинные пласты, которые прежде оказывали неосознанное, хотя весьма интенсивное воздействие, и насильственно вовлекала их в сферу осознанного.

Политическая дискуссия резко отличается по своему характеру от дискуссии научной. Ее цель — не только доказать свою правоту, но и подорвать корни социального и интеллектуального существования своего оппонента. Поэтому политическая дискуссия значительно глубже проникает в экзистенциальную основу мышления, чем те дискуссии, которые не выходят за рамки нескольких намеченных "точек зрения" и рассматривают только "теоретическую значимость" аргументов. В политическом конфликте, который с самого начала является рационализированной формой борьбы за социальное господство, удар

направляется против социального статуса оппонента, его общественного престижа и уверенности в себе. Поэтому трудно решить, привела ли сублимация, замена прямого насилия и угнетения дискуссией действительно к фундаментальному улучшению человеческой жизни. Правда, физическое угнетение на первый взгляд как будто труднее переносить, однако воля к духовному уничтожению, которая во многих случаях заменила его, быть может, еще более непереносима. Поэтому нет ничего удивительного в том, что именно в этой сфере теоретическое опровержение взглядов противника постепенно преобразовалось в нечто значительно более серьезное, в нападение на всю его жизненную ситуацию, и что уничтожение его теорий было попыткой подорвать его социальное положение. Нет ничего удивительного и в том, что в этом конфликте, где с самого начала внимание было направлено не только на то, что говорит оппонент, но также и на то, интересы какой группы он представляет, какой практической цели его слова служат, мышление воспринималось в сочетании с существованием, с которым оно было связано.

50

Мышление, правда, всегда было выражением жизни и деятельности группы (за исключением мышления высоких академических кругов, которому в течение некоторого времени удавалось изолировать себя от активной жизни). Однако различие заключалось либо — как это было в религиозных столкновениях — в том, что теоретические вопросы не имели первостепенного значения, либо в том, что, анализируя доводы своего противника, люди не стремились распространить этот анализ на его группу, поскольку как мы уже указывали выше, социальные элементы интеллектуальных феноменов еще не стали зримыми для мыслителей эпохи индивидуализма. Так как в современных демократических государствах идеи более отчетливо выражают интересы определенных групп, здесь в политических дискуссиях более отчетливо проступает социальная и экзистенциальная предопределенность мышления. В принципе можно считать, что впервые социологический метод исследования интеллектуальных феноменов стал применяться в политике. Именно в политической борьбе люди впервые обнаружили бессознательные коллективные мотивации, которые всегда определяли направление мышления. Политическая дискуссия с самого начала есть нечто большее, чем теоретическая аргументация: она срывает маски, открывает неосознанные мотивы, связывающие существование группы с ее культурными чаяниями и теоретической аргументацией. По мере того как современная политика сражалась с помощью теоретического оружия, процесс разоблачения все более распространялся на социальные корни теории.

Поэтому обнаружение социальных корней мышления приняло на первых порах форму разоблачения. К постепенному распаду единой объективной картины мира, распаду, который в восприятии простого человека с улицы принимал форму множества противоречащих друг другу концепций мироздания, а перед интеллектуалами представал как непримиримое множество стилей мышления, присоединилась все более утверждающаяся в общественном сознании тенденция разоблачать бессознательные социально обусловленные мотивации в мышлении группы. Обострение наступившего в конечном итоге интеллектуального кризиса может быть охарактеризовано двумя похожими на лозунги понятиями "идеология и утопия".

В понятии "идеология" отражается одно открытие, сделанное в ходе политической борьбы, а именно: мышление правящих групп может быть настолько тесно связано с определенной ситуацией, что эти группы просто не в состоянии увидеть ряд фактов, которые могли бы подорвать их уверенность в своем господстве. В слове "идеология" имплицитно содержится понимание того, что в определенных ситуациях коллективное бессознательное определенных групп скрывает действительное состояние общества как от себя, так и от других и тем самым стабилизирует его.

Понятие утопического мышления отражает противоположное открытие, также сделанное в ходе политической борьбы, а именно: определенные угнетенные группы духовно столь заинтересованы в уничтожении и преобразовании существующего общества, что невольно

видят только те элементы ситуации, которые направлены на его отрицание. Их мышление не способно правильно диагностировать действительное состояние общества. Их ни в коей степени не интересует то, что реально существует; они лишь пытаются мысленно предвосхитить изменение существующей ситуации. Их мышление никогда не бывает направлено на диагноз ситуации; оно может служить только руководством к действию. В утопическом сознании коллективное бессознательное, направляемое иллюзорными представлениями и волей к действию, скрывает ряд аспектов реальности. Оно отворачивается от всего того, что может поколебать его веру или парализовать его желание изменить порядок вещей.

51

Коллективное бессознательное и движимая им деятельность искажают ряд аспектов социальной реальности в двух направлениях. Источник и направление подобного искажения можно, как мы уже видели, определить с достаточной точностью. Задачей настоящей работы является проследить в двух указанных направлениях наиболее значительные фазы в этом открытии роли бессознательного так, как оно нашло свое отражение в истории идеологии и утопии. Здесь мы даем только характеристику духовного состояния, последовавшего за этим открытием, поскольку оно характерно для ситуации, в которой возникла данная книга.

Сначала те партии, которые располагали новым "интеллектуальным оружием" — разоблачением бессознательного — имели огромные преимущества перед своими противниками. Последние испытывали подлинное потрясение, когда им показывали, что их идеи не что иное, как искаженное отражение их жизненной ситуации, предвосхищение их неосознанных интересов. Самый факт того, что противнику могут быть убедительно показаны скрытые от него мотивы его действий, должен был преисполнить его страхом, а того, кто пользовался этим оружием, чувством высокого превосходства. К этому же времени относится проникновение в те пласты сознания, которые до этого человечество всячески пыталось скрыть от себя. Не случайно это проникновение в бессознательное было совершено нападающей стороной, причем атакуемый испытывал двойное потрясение: во-первых, от того, что бессознательное стало явным; во-вторых, от того, что это нарочитое выявление бессознательного было произведено с враждебных позиций. Ибо очевидно, что одно дело, когда бессознательное используется с целью помощи и оздоровления, и совсем другое — когда с целью разоблачения.

В настоящее время мы достигли стадии, когда это оружие взаимного разоблачения и выявления источников бессознательного в духовной жизни принадлежит уже не одной группе среди многих, но всем социальным группам. Однако по мере того, как различные группы пытались с помощью этого самого современного оружия радикального разоблачения уничтожить веру противника в свое мышление, они уничтожали также, поскольку анализу стали подвергаться все позиции, веру в человеческое мышление вообще. Процесс выявления проблематичных элементов мышления, который латентно шел с начала нового времени, завершился крахом доверия к мысли вообще. То обстоятельство, что все большее количество людей ищет спасения в скептицизме и иррационализме, отнюдь не является случайным, более того, оно неизбежно.

Здесь объединились два мощных течения, воздействующих друга на друга с неодолимой силой: первое — это исчезновение единого духовного мира прочных ценностей и норм; второе — внезапное озарение скрытого до сих пор бессознательного ярким светом озарения. С незапамятных времен мышление представлялось людям частью их духовного существования, а не просто обособленным от них объективным фактом. В прошлом реориентация часто свидетельствовала об изменении самого человека. В эти ранние периоды речь шла обычно о медленных сдвигах в ценностях и нормах, о постепенном преобразовании системы отсчета, определявшей в конечном итоге ориентацию людей. В современном обществе этот процесс захватывает значительно более глубокие пласты. Обращение к бессознательному привело к разрыхлению почвы, вследствие чего теперь могли возникнуть

различные точки зрения. Обнажились корни, которые до сих пор питали человеческое мышление. Постепенно всем становится ясно, что после того, как нам стали известны бессознательные мотивы нашего поведения, уже невозможно жить так, как мы жили раньше, когда мы ничего не знали о них. Речь идет о большем, чем новая идея, и поставленный нами вопрос не сводится к новой проблеме. Здесь мы сталкиваемся с основной жизненной трудностью нашего времени, которая может быть сформулирована следующим образом: как вообще

52

мыслить и жить в эпоху, когда проблема идеологии и утопии радикально поставлена и полностью продумана во всем ее значении?

Можно, конечно, избежать ситуации, в которой становится явным плюрализм стилей мышления и признается наличие коллективнобессознательного, посредством простого сокрытия этих процессов от самих себя. Можно искать выход во вневременной логике и утверждать, что истина как таковая не запятнана, что ей не ведомы ни множество форм, ни связь с бессознательной мотивацией. Однако в мире, где эта проблема является не интересной дискуссионной темой, а вопросом существования, кто-нибудь обязательно выступит против этого воззрения и скажет, что наша проблема — не истина как таковая, а наше мышление, корни которого мы обнаруживаем в действии, в социальной ситуации, в бессознательных мотивах. Укажите нам, как от наших конкретных восприятий прийти к вашим абсолютным дефинициям. Не говорите нам об истине как таковой, а научите нас, как переместить наши утверждения, коренящиеся в нашем социальном существовании, в сферу, где предвзятость и фрагментарность человеческого видения могут быть трансцендированы, где социальные корни и господство бессознательного в мышлении приводят к контролируемому наблюдению, а не к хаосу. Абсолютность мышления не достигается тем, что основываясь на общем принципе, человек провозглашает, будто он этой абсолютностью обладает, или тем, что ярлык непредвзятости и авторитетности наклеивается на какую-либо ограниченную (обычно свою собственную) точку зрения.

Не поможет и обращение к ряду положений, содержание которых настолько формально и абстрактно (например, в математике, геометрии и чистой экономике), что они в самом деле как будто и не связаны с мышлением социального индивида. Борьба идет не вокруг этих положений, а вокруг значительно большего количества фактических определений, с помощью которых человек конкретно диагностирует свою индивидуальную и социальную ситуацию, постигает конкретную взаимозависимость жизненных явлений и впервые правильно понимает сущность происходящего вне нас. Борьба идет вокруг тех положений, в которых каждое понятие с самого начала ориентировано в определенном смысле, где мы пользуемся такими словами, как конфликт, крах, отчуждение, восстание, возмущение, словами, которые не сводят сложные, не поддающиеся реконструкции ситуации к чисто внешнему формализованному описанию и которые сразу лишатся своего содержания, если изъять из них их ориентацию, их оценочный элемент.

Выше мы уже показали, что развитие современной науки привело к созданию такой техники мышления, посредством которой исключалось все то, что доступно только осмысленному пониманию. Эта тенденция к концентрации внимания на восприятии чисто внешних реакций была свойственна прежде всего сторонникам бихевиоризма, которые пытались конструировать такой мир действительности, где существовали бы только доступные измерению данные, только корреляция между рядами факторов, где можно было бы предвидеть степень вероятности определенных типов поведения в определенных ситуациях. Возможно, и даже вероятно, что социологии так же, как и психологии в прошлом, надлежит пройти стадию механистической дегуманизации и формализации ее содержания, в результате которой верность идеалу педантической точности приведет к уничтожению всего, кроме статистических данных, тестов, обследований и прочего, и в конечном итоге будут исключены все значимые формулировки проблемы. Здесь достаточно сказать, что сведение всего к измеряемому или инвентаризируемому описанию является серьезной попыткой

определить то, что может быть твердо установлено; вместе с тем нам надлежит продумать, что произойдет с нашим психическим и социальным миром, если он будет сведен к чисто внешним, измеряемым отношениям.

Нет никакого сомнения, что в этом случае подлинное проникновение в социаль

53

ную реальность будет невозможно. Возьмем в качестве примера относительно простой феномен, обозначаемый словом "ситуация". Что останется от него и будет ли он вообще понятен после сведения его к внешней констелляции различных взаимосвязанных, но лишь внешне различных типов поведения? Совершенно очевидно, что ситуация, сложившаяся в человеческом обществе, может быть охарактеризована только в том случае, если принять во внимание представление о ней ее участников, то, как они ощущают связанное с ней напряжение и как они реагируют на это постигнутое ими определенным образом напряжение. Или возьмем какую-либо среду, например, среду, в которой существует какая-либо семья. Разве нормы, которые приняты в этой семье и доступны лишь проникающей в их смысл интерпретации, не являются по крайней мере такой же частью окружающей среды, как местность или предметы домашнего обихода? Далее, не следует ли рассматривать ту же семью как совершенно иную среду (например, с точки зрения воспитания детей), если при прочих равных условиях изменились ее нормы? Если мы хотим понять такой конкретный феномен, как ситуация или нормативное содержание какой-либо среды, то чисто механической схемы недостаточно и необходимо ввести дополнительные концепты, позволяющие адекватно понять смысловые, неизмеряемые элементы.

Неверно было бы утверждать, что отношение между этими элементами менее ясно и не столь доступны точному восприятию, как отношения между полностью измеряемыми феноменами. Напротив, взаимозависимость элементов, составляющих какое-либо событие, значительно более доступна нашему внутреннему пониманию, чем взаимозависимость чисто внешних формализованных элементов. Здесь вступает в силу тот подход, который, следуя Дильтею, я хотел бы определить как осмысление "исконной жизненной связи" методом понимания. При таком подходе сразу же становится очевидным факт взаимного функционального проникновения психических переживаний и социальной ситуации. Здесь мы соприкасаемся с той сферой жизни, где возникновение внутренних психических реакций становится очевидным фактом, и объяснить их так, как объясняется простая внешняя причинность — в зависимости от степени вероятности их частой повторяемости, — невозможно.

Обратимся к ряду наблюдений, разработанных в социологии посредством метода понимания, и рассмотрим их научное значение. Если при изучении этики ранних христианских общин одни утверждали, что ее корни следует прежде всего искать в возмущении угнетенных слоев общества, а другие добавляли, что эта этическая направленность была совершенно лишена политической окраски, поскольку она соответствовала сознанию того общественного слоя, который еще не проявил никакого реального стремления к господству ("отдайте кесарево кесарю"); и если затем утверждалось, что эта этика является не племенной этикой, а этикой в мировом масштабе, поскольку она возникла на почве уже распавшейся племенной структуры в Римской империи, то совершенно ясно, что подобные взаимосвязи между социальной ситуацией, с одной стороны, и психоэтическим типом поведения — с другой, не будучи измеряемыми, тем не менее допускают значительно более интенсивное проникновение в их сущность, чем это может быть достигнуто посредством установления коэффициентов корреляции между различными факторами. Эти взаимосвязи стали очевидны потому, что в своем подходе к исконной взаимосвязи событий, из которых возникли эти нормы, мы использовали метод понимания.

Таким образом, основные социологические положения не являются ни механистически внешними, ни формальными и представляют собой не чисто количественные корреляции, а определения ситуаций, в которых мы в общем пользуемся конкретными понятиями и моделями мышления, очень близкими тем,

которые созданы в повседневной жизни для практических целей. Очевидно также, что все социологические определения тесно связаны с оценочным суждением и бессознательной ориентацией наблюдателя и что критическое самоуяснение социологии самым тесным образом примыкает к нашей ориентации в повседневной жизни. Наблюдатель, не проявляющий фундаментального интереса к социальным корням меняющейся этики того периода, в которой он живет, неспособный понять социальные проблемы как результат напряжения между различными общественными слоями и не обнаруживший еще на собственном опыте, сколь плодотворным может быть возмущение, не в состоянии различить описанную выше стадию в развитии христианской этики, а тем более понять ее.

Лишь в той степени, в какой он, вынося оценочное суждение, участвует (симпатизируя или негодуя) в борьбе низших слоев общества, в той степени, в какой он положительно или отрицательно оценивает самый факт возмущения, он способен осознать динамическое значение социального напряжения и возмущения. "Низший класс", "социальный подъем", "возмущение" — не формальные, а ориентирующие по своему значению понятия. При попытке формализовать их и устранить из них содержащиеся в них оценки модель мышления, характерная для данной ситуации, в которой новая, плодотворная норма создается именно возмущением, становится совершенно непонятной. Чем глубже анализируется слово "возмущение", тем очевиднее становится, что это на первый взгляд как будто лишенное оценки, чисто описательно и для определенной установки понятие переполнено оценками. И если устранить эти оценки, понятие теряет свою конкретность. Далее, если исследователь не стремится к реконструированию чувства возмущения, его пониманию, будет совершенно недоступно то напряжение, которое пронизывает описанную выше ситуацию в раннем христианстве. Таким образом, и здесь ориентированная на определенную цель воля является отправным пунктом для понимания ситуации.

Для того, чтобы работать в области социальных наук, необходимо участвовать в социальном процессе, однако эта причастность к коллективно-бессознательному стремлению никоим образом не означает, что лицо, участвующее в нем, фальсифицирует факты или неправильно их воспринимает. Наоборот, именно причастность к совокупности живых связей общественной жизни и является необходимой предпосылкой для понимания внутренней природы этих живых связей. Характер этой причастности исследователя определяет, как он формулирует свои проблемы. Невнимание к качественным элементам и полное игнорирование волевого фактора ведет не к объективности, а к отрицанию существенного качества объекта.

Однако неверно и обратное представление, согласно которому степень объективности прямо пропорциональна степени пристрастности. В этой сфере существует своеобразная внутренняя динамика типов поведения, тормозящих *elan politique* (политический порыв — франц.), в результате чего этот *elan* (порыв — франц.) как бы сам подчиняет себя интеллектуальному контролю. Есть некая точка, где движение самой жизни, особенно в период ее величайшего кризиса, поднимается над самим собой и осознает свои границы; тогда совокупность политических проблем идеологии и утопии становится предметом социологии знания, а скептицизм и релятивизм, возникающие из взаимного уничтожения и обесценения различных политических целей, становится средством спасения. Ибо этот скептицизм и релятивизм принуждают к самокритике и самоконтролю и ведут к новой концепции объективности.

То, что в жизни представляется столь непереносимым, а именно необходимость примириться с тем, что открыты бессознательные импульсы, исторически является предпосылкой научного критического самопознания. В личной жизни самоконтроль и саморегулирование также возникают только тогда, когда мы в нашем

первоначально слепом, виталистическом стремлении вперед наталкиваемся на препятствие, отбрасывающее нас назад к самим себе. В ходе столкновений с другими

возможными формами существования нам становится понятно своеобразие нашего образа жизни. Даже в нашей личной жизни мы обретаем господство над собой лишь тогда, когда действовавшие ранее как бы за нашей спиной бессознательные мотивы внезапно попадают в поле нашего зрения и тем самым становятся доступны сознательному контролю.

Объективность и независимое мировоззрение достигается не отказом от воли к действию и от собственных оценочных суждений, а посредством конфронтации с самим собой и проверки себя. Критерий подобного самоуяснения состоит в том, что в поле нашего зрения полностью попадает не только наш объект, но и мы сами. Мы начинаем видеть себя не только в общих чертах, но в определенной роли, до этого момента скрытой от нас, в ситуации до этого момента нам недоступной, руководствующегося мотивами, до той поры нами не осознаваемыми. В такие моменты мы внезапно начинаем ощущать внутреннюю связь между нашей ролью, нашими мотивами и характером и способом нашего восприятия мира. Отсюда и парадокс, связанный с этими переживаниями, который заключается в том, что возможность относительного освобождения от социальной детерминированности возрастет пропорционально пониманию этой детерминированности. Люди, которые больше всего говорят о свободе, обычно наиболее слепо подчинены социальной детерминированности, поскольку они в большинстве случаев даже не предполагают, в какой мере их поведение определяется их интересами. Напротив, именно те, кто настаивает на неосознанном нами влиянии социальных детерминант, стремятся по возможности преодолеть эти детерминанты. Они выявляют бессознательные мотивы для того, чтобы ранее господствовавшие над ними силы могли быть постепенно преобразованы в объект сознательного решения.

Тесную связь между расширением нашего знания о мире, с одной стороны, и ростом самосознания и самоконтроля познающего субъекта — с другой, нельзя считать случайной и периферийной. Процесс решения сферы индивидуального сознания может служить типичным примером раскрытия всех типов ситуационно обусловленного познания, т.е. познания, которое не является простым объективным накоплением информации о фактах и их каузальных связях, но направлено на понимание внутренней взаимозависимости жизненного процесса. Внутренняя взаимозависимость может быть достигнута лишь посредством интерпретации, пользующейся методом понимания, и ступени понимания мира всецело связаны с процессом индивидуального самоуяснения. Этот процесс, посредством которого самоуяснение делает возможным расширение нашего знания об окружающем нас мире, важен не только для индивидуального самопознания, но является также критерием для самоуяснения группы. Несмотря на необходимость подчеркнуть, что только индивиды способны к самоуяснению (так называемый народный дух вообще не существует, и группы в их целостности так же не способны к самоуяснению, как они не способны к мышлению), тем не менее совсем не одно и то же, осознает ли индивид те, совершенно особые бессознательные мотивы, которые в первую очередь характеризовали его мышление и действия в прошлом, или те элементы мотиваций и ожиданий, которые связывают его с членами определенной группы.

Перед нами встает вопрос, можно ли считать, что последовательность ступеней самоуяснения носит совершенно случайный характер. Мы склонны предположить, что самоуяснение индивидов занимает определенное место в процессе коллективного самоуяснения, социальным источником которого является общая для различных индивидов ситуация. Однако занимаемся ли мы самоуяснением индивидов или групп, их объединяет одно, а именно структура. Главная особенность этой струк

туры заключается в том, что мир, являясь проблемой исследования, рассматривается не как объект, оторванный от субъекта, а в его непосредственном воздействии на переживания субъекта. Действительность открывается такой, какой она являет себя субъекту в ходе его саморасширения (в процессе расширения его способности к восприятию, его горизонта).

7. РЕЛИГИОЗНОЕ НЕПРИЯТИЕ МИРА

М. Вебер*

Колыбелью теоретически и практически наиболее враждебных миру форм религиозной этики, когда-либо существовавших на земле, является область индийской религиозной жизни, в которую мы намерены вступить и которая составляет в этом отношении сильнейший контраст Китаю. Наиболее высокого развития достигла здесь и соответствующая "техника". Монашеский образ жизни и типические манипуляции аскетизма и созерцания не только возникли в Индии раньше, чем где бы то ни было, но и нашли здесь весьма последовательное выражение; возможно, что исторически эта рационализация именно отсюда и начала свое шествие по всему миру.

Прежде чем обратиться к названной религиозности, мы считаем целесообразным уяснить себе в схематической и теоретической конструкции, под влиянием каких мотивов вообще возникали религиозные этики неприятия мира и в каких направлениях они развивались, другими словами, каков мог быть их возможный "смысл".

Назначение конструируемой здесь схемы состоит, конечно, только в том, чтобы служить идеально-типическим средством ориентации, а отнюдь не в том, чтобы предлагать собственное философское учение. Мысленно конструируемые в предлагаемой схеме типы конфликтов между различными "структурами жизненных отношений" указывают лишь на то, что в данных пунктах такие внутренние конфликты возможны и "адекватны", но ни в коей мере не на то, что не существует точек зрения, с которых они могут представляться "снятыми". При этом отдельные сферы ценностей даны, как легко заметить, в такой рациональной цельности, в какой они в действительности редко выступают, но выступать могут и в исторически существенном проявлении выступали. В тех случаях, когда то или иное историческое явление некоторыми своими чертами или по своему общему характеру приближается к одному из этих построений, конструкция позволяет как бы установить типологическое место такого явления путем определения его близости к теоретически конструируемому типу или удаленности от него. В этом смысле, следовательно, конструкция является лишь техническим средством для обозримости материала и использования терминологии.

Однако она вместе с тем может при известных обстоятельствах представлять собой и нечто большее. Ведь и рациональное в смысле логической или теологической "последовательности" какой-либо интеллектуально-теоретической или практически-этической позиции имеет (и всегда имело) власть над людьми, сколь бы ограниченной и неустойчивой ни была эта власть повсюду в прошлом и в настоящем по сравнению с другими силами исторической жизни. Между тем именно рациональные по своему замыслу, созданные интеллектуалами

* Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избр. произв. М., 1990. С. 307—344.

религиозные объяснения мира и религиозные этики в значительной степени проникнуты стремлением к последовательности. Хотя в отдельных случаях они мало считались с необходимостью избегать "противоречий" и с легкостью включали в свои этические постулаты рационально не дедуцированные положения, тем не менее во всех этих системах в той или иной степени — и часто очень сильно — ощущается воздействие "*ratio*" в частности в телеологической дедукции практических постулатов.

Следовательно, и последние соображения, связанные с природой самого предмета, тоже позволяют надеяться на то, что нам удастся облегчить объяснение по существу необозримого многообразия при помощи целесообразно сконструированных рациональных типов, другими словами, посредством вычленения внутренне наиболее "последовательных" форм практического поведения, дедуцируемого из данных и вполне определенных предпосылок.

Наконец, — и прежде всего — такого рода опыт по социологии религии должен и хочет быть также вкладом в типологию и социологию самого рационализма. Поэтому он исходит из самых рациональных форм, которые способна принимать действительность, и пытается установить, в какой мере те или иные рациональные выводы, которые можно конструировать в теории, были сделаны в реальной действительности. А если не сделаны, то почему.

Мы уже говорили о большом значении для религиозной этики концепции надмирного Бога-творца, особенно для активного аскетического направления (в противоположность направлению созерцательно-мистическому) с его путем к спасению, внутренне родственного представлению о безличности и имманентности божественной мощи. Но то, что эта взаимосвязь необязательна и что концепция надмирного Бога сама по себе еще не определяла направление западного аскетизма, легко усмотреть из следующего соображения: ведь христианская Троица с ее богочеловеком-спасителем и святыми является в сущности концепцией, скорее более далекой от представления о надмирном Боге, чем иудейский Бог, особенно Бог позднего иудаизма, или чем Аллах ислама.

И все-таки в иудейской религии существовала мистика, но почти не развился аскетизм западного типа, а древний ислам прямо отвергал аскетизм; что же касается своеобразного религиозного мироощущения дервишей, то оно проистекает из совсем иных (мистически-экстатических) источников, а не из отношения к надмирному Богу-творцу, и по своей внутренней сущности далеко от западного аскетизма. Однако как ни важна была концепция надмирного Бога, она, несмотря на свою родственность пророческому движению мессианского типа и аскетизму действия, все-таки влияла не одна, а только в зависимости от наличия других обстоятельств, прежде всего от особенностей религиозных обетов и обусловленных ими путей спасения. К этому мы еще неоднократно будем возвращаться. Здесь же нам для уяснения терминологии прежде всего необходимо несколько подробнее исследовать понятия "аскетизм" и "мистика", которыми нам уже не раз приходилось оперировать как полярными понятиями.

Так, уже во вводных замечаниях мы указали на противоположность в самом неприятии мира между активным аскетизмом, то есть угодной Богу деятельностью в качестве орудия Божия, и созерцательным обладанием спасения, свойственным мистике, где речь идет не о том, чтобы действовать, а о том, чтобы иметь, где человек является не орудием, а сосудом божественной воли, деятельность же в миру должна представляться угрозой совершенно иррациональному и внемирскому состоянию, заключающемуся в ощущении своей спасенности. Радикальной эта противоположность становится тогда, когда активный аскетизм находит свое выражение в миру, преобразуя его рационально, в целях подавить рукотворногреховное с помощью какой-либо мирской "профессии" (мирской аскетизм), а

58

мистика в свою очередь делает из своих посылок радикальные выводы, в результате чего следует окончательный уход от мира (избегающее мира созерцание).

Острота этой противоположности смягчается, если активный аскетизм ограничивается тем, чтобы сдержать и преодолеть все тварно оскверненное в самом себе, и поэтому сосредоточивается на определенном образом угодных Богу активных средствах спасения, доходя до отказа от всякой деятельности в миру (избегающий мира аскетизм), и сближается по своему внешнему поведению с избегающим мира созерцанием. Противоположность смягчается и в том случае, если созерцающий мистик не делает окончательного вывода о необходимости уйти из мира и остается в миру, подобно мирскому аскету (мирская мистика). В обоих случаях данная противоположность может на практике совсем исчезнуть и уступить место какой-либо комбинации обоих путей к спасению. Но она может и сохраниться под оболочкой внешнего сходства. Для подлинного мистика всегда остается в силе тезис: тварь должна молчать, чтобы мог говорить Бог. Мистик "живет" в миру и внешне "подчиняется" мирским порядкам, но лишь для того, чтобы устоять от искушения придавать им какое-либо значение и таким образом увериться в милости Божией к нему.

Как мы видим на примере Лао-цзы, типическое поведение мистика находит свое выражение в специфическом смирении, в минимальной деятельности, в своего рода религиозном инкогнито в миру: он доказывает свою избранность вопреки миру, вопреки собственной деятельности в миру, тогда как мирской аскет, напротив, доказывает свою избранность посредством своей деятельности. В глазах живущего в миру аскета поведение мистика является ленивым самоуслаждением, для мистика поведение аскета — не более чем участие в богопротивных мирских делах, соединенное с суетной уверенностью в своей правоте. С той "счастливой ограниченностью", которую обычно приписывают типичному пуританину, мирской аскетизм выполняет скрытые от него по своему последнему смыслу положительные веления божества, которые обнаруживаются в установленном Богом рациональном порядке сотворенного Им мира, тогда как мистик считает существенным для спасения именно проникновение в предельный, совершенно иррациональный смысл в акте мистического переживания. Различные формы ухода от мира, свойственные этим обоим типам поведения, находятся в такой же противоположности друг другу — характеристика ее будет дана в ходе специального исследования отдельных типов религиозности.

Обратимся теперь к детальному анализу отношения между миром и религией. Мы утверждали, что те виды поведения, которые, будучи оформлены в методический образ жизни, образовали зародыш как аскетизма, так и мистики, выросли из магических представлений. Они применялись либо для пробуждения харизматических качеств, либо для предотвращения злых чар. Первое было, конечно, исторически более важным. Ибо здесь уже на пороге своего появления аскетизм выступает в своем двойственном облике: как отречение от мира, с одной стороны, как господство над миром с помощью обретенных таким образом магических сил — с другой. Колдун был историческим предтечей пророка: как пророка, действующего личным примером, так и мессии и спасителя. Пророк и спаситель утверждают свою миссию посредством обладания магической харизмой. Однако у них это было только средством получить признание в качестве пророков личного примера, мессии или спасителя. Содержание пророчества или заповеди спасителя сводилось к тому, чтобы ориентировать жизненное поведение на стремление обрести спасение; следовательно, — по крайней мере к относительно рациональной систематизации жизненного поведения либо в отдельных проявлениях, либо полностью. Последнее было правилом во всех подлинных религиях "спасения", то есть во всех тех, которые обещали своим сторонникам осво

59

бождение от страдания. И чем сублимированное, углубленное, принципиальнее понималась природа страдания, тем прочнее было это обещание. Ибо тогда речь шла о том, чтобы сторонник данной религии обрел на длительный период времени такое состояние, которое делало бы его внутренне неуязвимым для действия страдания. Вместо острого и внеповседневного, следовательно, преходящего состояния святости, достигаемого оргией, аскезой или созерцанием, требовалось длительное и поэтому обеспечивающее спасение состояние святости: в абстрактном выражении это и было рациональной целью религии спасения.

Если в результате пророчества или пропаганды спасителя возникала религиозная община, то наблюдение за регламентацией жизни переходило к харизматически квалифицированному преемнику, ученику или последователю пророка или спасителя. Затем в определенных, постоянно повторяющихся условиях функции наблюдения — ими мы здесь заниматься не будем — переходили к наследственной или должностной группе священнослужителей, тогда как сам пророк или спаситель, как правило, противостоял власти этих колдунов или священников, традиционным правам которых он противопоставлял свою личную харизму, стремясь сломить или подчинить себе их власть.

Как явствует из всего сказанного, религии пророков и спасителей в большинстве исторически очень важных случаев не только остро (что очевидно из самой принятой терминологии), но и длительное время враждовали с миром и его порядками. И тем больше, чем в большей степени они были подлинными религиями спасения. Это следовало из самого

содержания обещанного спасения и сущности пророческой религии, по мере того как она принимала облик рациональной этики, ориентированной на внутренние религиозные ценности как средства спасения, и тем больше, чем принципиальнее было ее содержание. Или, если выразить данную мысль в принятом словоупотреблении, чем больше она, сублимируясь, переходила от ритуализма к "религии, основанной на внутренней убежденности". И эта напряженность становилась тем сильнее, чем больше в свою очередь росли рационализация и сублимирование внешнего и внутреннего владения "мирскими" (в самом широком смысле) благами. Ибо рационализация и сознательное сублимирование отношения людей к различным сферам владения внешними и внутренними религиозными и мирскими благами толкали к осознанию внутренней закономерности отдельных сфер во всей их последовательности и тем самым к противостоянию таких сфер, которое было скрыто от первоначального непосредственного отношения к внешнему миру. Это — общее и чрезвычайно важное для истории религии следствие развития (мирского и внемирского) владения благами в сторону того, что рационально и является целью осознанного стремления, что сублимировано знанием. Попробуем на примере ряда подобных благ уяснить типические явления, в той или иной форме встречающиеся в самых различных религиозных этиках.

Когда пророчество спасения создало общины на чисто религиозной основе, первой силой, с которой оно вступило в конфликт и которая могла опасаться потери своего влияния, была основанная на естественных узах родовая общность. Кто не может отречься от членов своей семьи, отца и матери, тот не может быть учеником Христа. "Не мир пришел принести я, но меч", — сказано (Евангелие от Матфея. 10,34) в этой (причем только в этой) связи. Нет сомнения в том, что подавляющее большинство всех религий регламентировало также и внутримирские связи. Однако то, что спаситель, пророк, священник, духовник, брат по вере должен был стать верующему ближе, чем кровные родственники или члены семьи как таковые, считалось тем в большей степени само собой разумеющимся, чем серьезнее и глубже воспринималась цель спасения. Посредством хотя бы относительного обесценения этих отношений и разрыва магических связей и замкнутости

60

родственных союзов пророчество создало, особенно там, где оно превратилось в сотериологическую религиозность общин, новую социальную общность. Внутри нее оно разработало этику религиозного братства. Сначала просто перенимались исконные принципы социально-этического поведения внутри "союза соседей" — в сообществе деревенских жителей, членов рода, цеха, мореплавателей, охотников, участников военного похода. Однако здесь действовали два элементарных принципа: 1) двойственность внутренней и внешней морали и — 2) для внутренней морали — простое соотношение: "как ты мне, так я тебе". Экономическое же следствие данных принципов гласило: братская помощь в беде в пределах морали, действующей внутри сообщества, то есть бесплатная передача в пользование, беспроцентная ссуда, гостеприимство и поддержка неимущего имущим и знатным членом сообщества; безвозмездная работа на земле соседа или на земле господина за содержание.

Все это, конечно, в соответствии не с рационально продуманным, но скорее с эмоционально окрашенным принципом: того, чего сегодня не хватает тебе, может завтра не хватить мне. Отсюда и запрет торговаться с членом сообщества (при обмене или ссуде) и длительно его поработать (например, вследствие неуплаты долга), что допустимо лишь в сфере внешней морали, в отношениях с чужими. Общинная религиозность восприняла эту древнюю экономическую этику соседских отношений и перенесла ее на отношение к собрату по общине. Помощь, оказываемая знатными и богатыми вдовам и сиротам, больным и неимущим братьям по вере, в частности подаяние богатых, от которого экономически зависели святые певцы и колдуны, а также аскеты, стала основной заповедью всех этически рационализированных религий мира. В частности, конституитивным принципом взаимоотношений верующих было в пророчествах спасения общее всем его последователям действительно или постоянно грозящее им внешнее или внутреннее страдание. Чем

рациональнее и этически сублимированное воспринималась идея спасения, тем большую внутреннюю и внешнюю действенность обретали эти выросшие из этики соседских союзов заповеди. Внешне они возвысились до коммунизма, основанного на братской любви, внутренне — до чувства милосердия, любви к страждущему как таковому, любви к ближнему, к человеку и, наконец, к врагу. Узлы веры, ограничивающие проявление чувств пределами общины, а вслед за тем и самый факт ненависти как таковой предстали в свете концепции мира как юдоли незаслуженного страдания в виде следствий того же несовершенства и испорченности всего эмпирического, порождающего и само страдание.

Чисто психологически в одном и том же направлении здесь прежде всего действовала своеобразная эйфория, свойственная всем видам сублимированного религиозного экстаза. Все они, от благоговейного умиления до чувства непосредственной общности с Богом, склонны к излучению безобъектного аскетизма любви. Поэтому глубина и спокойствие блаженного состояния всех героев акосмической доброты во всех религиях спасения всегда соединялись с полным сострадания знанием о природном несовершенстве, как собственном, так и человеческой сущности вообще. При этом психологическая окраска, а также рационально-этическое толкование внутреннего состояния могли быть, конечно, в остальном самыми различными. Однако его этическое требование всегда шло в направлении всеобщего братства, пренебрегающего все границы социальных союзов, часто и границы собственного религиозного союза. И это чувство религиозного братства — чем последовательнее проводились его принципы, тем сильнее — всегда сталкивалось с порядками и ценностями мирской жизни. Чем больше мирская жизнь в свою очередь рационализировалась и сублимировалась в соответствии со своими закономерностями,

61

тем непримиримее — что здесь важно прежде всего — становилось обычно их расхождение.

Особенно ярко оно проявилось в сфере экономики. Всякое самобытное магическое или мистагогическое влияние духов и богов в интересах отдельных людей сводилось наряду с обещанием долгой жизни, здоровья, почета и продолжения рода, а также лучшей участи в потустороннем мире к богатству как само собой разумеющейся цели; все это мы встречаем в элевсинских мистериях, в финикийской, ведийской религиях, в народной религии Китая, в древнем иудаизме и исламе, в обещаниях благочестивым индуистским и буддийским мирянам. Напротив, сублимированная религия спасения, с одной стороны, и рациональное хозяйство — с другой стороны, все более противостояли друг другу. Рациональное хозяйство есть деловое предприятие. Оно ориентируется на выраженные в деньгах цены, которые складываются в ходе столкновения интересов людей на рынке. Без денежной оценки, следовательно, без такой борьбы невозможна никакая калькуляция. Деньги — самое абстрактное и "безличное" из всего того, что существует в жизни людей. Поэтому чем больше космос современного капиталистического хозяйства следовал имманентным закономерностям, тем невозможнее оказывалась какая бы то ни было мыслимая связь с этикой религиозного братства. И она становилась все более невозможной, чем рациональнее и тем самым безличнее становился мир капиталистического хозяйства. Ибо если еще можно было этически регулировать личные отношения между господином и рабом именно потому, что эти отношения были личными, то отношения между меняющимися владельцами ипотек и неизвестными им, также меняющимися, должниками ипотечного банка, между которыми нет никакой личной связи, регулировать было уже невозможно — во всяком случае, в таком же смысле и с теми же результатами. Если все-таки попытки такого рода делались, то последствия их были подобны тем, которые видели в Китае; они служили препятствием развитию формальной рациональности. Ибо формальная и материальная рациональности находились здесь в конфликте. Поэтому именно религии спасения (хотя в них и существовала, как мы видели, тенденция к своеобразной безличной любви в виде неприятия мира) с глубоким недоверием следили за развитием экономических сил, также безличных, хотя и в ином смысле, но именно потому специфически враждебных отношениям

религиозного братства. Их отношение к предпринимательной деятельности долгое время характеризовало католическое *"Deo placere non potest"* ("не может быть угодным Богу" — лат.), и при всей рациональности методики спасения приверженность деньгам и материальным благам вызывала у них опасение, доходящее до ужаса. Связь самих религиозных сообществ, их пропаганды и самоутверждения с экономическими средствами, необходимость приспосабливаться к культурным потребностям масс заставляли их идти на компромиссы, одним примером которых может служить история запрещения взимать проценты. Однако само напряженное отношение к мирской жизни было неодолимым для подлинной этики спасения.

Виртуозная религиозная этика внешне наиболее радикально реагировала на это отношение посредством отказа от владения экономическими благами; избегающий мира аскетизм — посредством запрещения монахам иметь личную собственность, требования обеспечить свое существование собственным трудом и прежде всего посредством ограничения потребностей абсолютно необходимым. При этом парадокс всякой рациональной аскезы, то, что она сама создавала богатство, ею же отрицаемое, служил в равной мере преподой монахам всех времен. Храмы и монастыри повсюду становились средоточием рационального хозяйства. Избегающее мира созерцание принципиально могло выставить лишь одно требование: монах, не имеющий никакой собственности, для которого труд являлся чем-то

62

отвлекающим от его созерцания и концентрации внимания на своем спасении, должен существовать только на то, что предоставляла ему природа и добровольно жертвовали люди: ягоды, коренья и подаяние. Но и здесь не обходилось без компромиссов (например, в Индии). Принципиально и внутренне это противоречие, сохраняя последовательность, разрешалось лишь двумя путями. Одним был парадокс профессиональной этики пуритан, которая в качестве религиозной виртуозности отказалась от универсализма любви, рационализировала всякую деятельность в миру как служение положительной воле Бога, в своем последнем смысле совершенно непонятной, но единственно в таком аспекте познаваемой, и тем самым приняла как подтверждение обладания божественным милосердием также экономический закон, отвергаемый вместе со всем миром как рукотворный и испорченный, в качестве угодного Богу материала для выполнения долга.

Это было по существу принципиальным отказом от веры в спасение как цели, достижимой для людей и для каждого человека в отдельности, и заменой ее надеждой на милосердие Божие, даруемое без осознаваемой причины и всегда только в данном частном случае. Такое воззрение, не основанное на братстве, по существу уже не было подлинной "религией спасения". Та знала только превращение чувства братства в "благодетельность", полностью отражавшую внемирскую любовь мистика, вообще не интересующегося человеком, которому и ради которого он приносит жертву, ни о чем не спрашивающего, в конечном счете несколько в этом человеке не заинтересованного, отдающего каждому, кто случайно попадает на его пути, и только потому, что он встретился ему на пути, рубашку, если он попросит верхнюю одежду, — таков своеобразный уход от мира в форме жертвенности как таковой, безразличной к самому объекту жертвенности, или, словами Бодлера: "Ради святой проституции души".

Столь же острой должна была стать для последовательной этики братства непримиримость по отношению к политическому устройству мира. Для магической религии и религии, в которой боги играли функциональную роль, эта проблема не существовала. Древний бог войны и бог, гарантировавший правовой порядок, выполняли определенные функции и защищали бесспорное обладание повседневными благами. Местного, племенного или имперского бога интересовали только дела почитавших его союзов. Он боролся с другими подобными ему богами, как боролась и сама община, именно в борьбе подтверждая свое могущество. Упомянутая проблема возникла лишь тогда, когда эти границы были преодолены универсальными религиями, следовательно, учением о едином Боге, и полностью там, где этот Бог стал Богом "любви", — в религии спасения основой для этого

служило требование всеобщего братства. И здесь, так же как в экономической сфере, непримиримость проявлялась тем сильнее, чем рациональнее было политическое устройство. Бюрократический аппарат государства и осуществляющий его функции рациональный *homo politicus* (как и *homo oeconomicus*) выполняют доверенные им дела и налагают наказания за нарушения законов, причем именно в том случае, если они следуют идеальному смыслу насильственно установленных государством рациональных правил, чисто деловым образом ("невзирая на лица", "*sine ira et studio*" ("без гнева и пристрастия" — лат.)), без ненависти, а потому и без любви. В силу безличности своих функций он в важных моментах также менее подвержен материальной этизации (хотя, казалось бы, должно быть наоборот), чем те, кто следует правилам патриархального порядка, основанным на личных обязанностях и конкретном значении отдельного случая, то есть именно "взирая на лица". Ибо весь процесс действия внутриполитических функций государственного аппарата в области права и управления в конечном счете всегда регулируется, несмотря на какую бы то ни было "социальную политику", прагматическими, объективными государственными соображениями:

63

абсолютной (для универсальной религии спасения совершенно бессмысленной) самоцелью сохранить — или преобразовать — внутреннее и внешнее разделение власти.

Это прежде всего относилось и относится к внешней политике. Однако обращение к насилию и средствам принуждения не только извне, но и внутри своих границ свойственно каждому политическому союзу. Более того, именно это и делает его политическим союзом, по нашей терминологии. "Государство" является таким союзом, которые обладает монополией на легитимное насилие, — иначе определить его нельзя. Заповеди Нагорной проповеди "Не противься злу" он противопоставляет: "Ты должен содействовать осуществлению права даже силой и сам ответишь за неправомерные действия". Там, где нет этого, нет и "государства", существует лишь пацифистский "анархизм". Применение насилия и угроза им ввиду неизбежной прагматичности всякого действия порождают новое применение насилия. При этом государственные соображения следуют как вне, так и внутри границ своей собственной закономерности. Совершенно очевидно, что успех применения насилия или угрозы его применения зависят в конечном счете от соотношения сил, а не от этического "права", даже если можно было бы выявить его объективные критерии. Полная "уверенность в своей правоте" противостоящих друг другу групп или носителей власти, типичная именно для рационального государства (в отличие от непосредственного природного героизма), должна казаться в каждой последовательной религиозной рационализации жалким подражанием этике и привнесением имени Божия в политическую насильственную борьбу, по сравнению с которым полное исключение требований этики из политической жизни представляется более чистым и честным. Политика является для такой религиозности тем более чуждой братской любви, чем она "объективнее", расчетливее и свободнее от страстей, чувств, гнева и любви.

Отчужденность обеих сфер по отношению друг к другу при полной рационализации каждой из них обостряется еще тем, что политика в отличие от экономики может в решительных пунктах выступать как прямая соперница религиозной этики. Война как реализованная угроза насилия именно в современных политических объединениях создает такой пафос и такое ощущение общности, такую готовность отдать свои силы и безусловную жертвенность сражающихся, а сверх того деятельность по облегчению страданий и переходящую все границы природных связей любовь к пострадавшему как массовое явление, которым религии в целом могут противопоставить разве что героические действия на основе братской этики. И помимо этого война создает нечто неповторимое по своей конкретной значимости: ощущение человеком смысла смерти и готовности к ней, свойственной только ему. Общность действующей армии ощущается в настоящее время подобно тому, как это было во времена вассальной верности, как общность вплоть до смерти, в своем роде величайшая общность. От той смерти, которая является общей судьбой всех людей и не более

того; судьбой, которая неминуема для каждого и не допускает объяснения, почему она настигает именно его и именно теперь, когда при постоянном развитии и сублимировании достижений культуры всегда представляется, что именно теперь следует ждать начала осмысленного существования, — от этой просто неизбежной смерти смерть на поле брани отличается тем, что здесь, и как массовое явление только здесь, человек может верить в то, что он знает, "за" что умирает. Почему и за что он умирает, как правило, может быть ему настолько ясным (помимо него лишь тому, кто погибает, выполняя свое "призвание"), что проблема "смысла" смерти именно в том общем значении, которое придают ей религии спасения, не найдет здесь для себя никакой почвы.

Такое отношение к смерти как полному смысла священному действию лежит,

64

собственно говоря, в основе всех попыток обосновать значение политических союзов, основанных на насилии. Однако это понимание осмысленности смерти радикально отличается по своей направленности от теодицеи смерти в религиозном братстве. С точки зрения последней братство связанной войной группы людей должно представляться просто отражением технически рафинированной жестокости борьбы и поэтому лишенным всякой ценности, а мирское освящение смерти на поле сражения — преображенным братоубийством. Именно неповседневность военного братства и смерти на войне, неповседневность, которая присуща также святости харизмы и переживанию близости Богу, доводит соперничество между этими двумя видами братства до крайней остроты.

И здесь возможны только два последовательных решения: либо пуританская вера в дарование благодати избранным, которая следует твердым, данным в откровении заповедям в остальном совершенно непостижимого Бога и понимает его волю таким образом, что эти заповеди должны быть привнесены в рукотворный и, следовательно, подвластный насилию и этическому варварству мир его собственными средствами, то есть насилием, — тогда это определяет границы братского долга в интересах "дела" Господнего; либо второй путь — радикальная антиполитическая настроенность мистических поисков спасения с ее экономической добротой и братством, которая своей максимой не противодействовать злу и требованием "подставить другую щеку", вульгарным и недостойным с точки зрения самоуверенной мирской героической этики, отказывается от неизбежного для всякой политической деятельности прагматического насилия. Все остальные решения связаны с компромиссами или условиями, бесчестными и неприемлемыми с точки зрения подлинной братской этики. Тем не менее ряд таких решений представляет определенный типологический интерес.

Каждая организация спасения внутри универсального учреждения по дарованию благодати чувствует себя ответственной перед Богом за души всех или по крайней мере за души доверенных ей людей и поэтому считает себя вправе (и видит в этом свой долг) противодействовать — в случае необходимости с помощью насильственных мер — тому, чтобы они не оказались на ложном пути в своей вере, и применять по отношению к ним спасительные средства. И аристократизм избранных к спасению там, где они, как в кальвинизме (и по-своему в исламе), несут в душе заповедь Божию — обуздать грешный мир во славу Всевышнего, — создает активного "борца за веру". Однако при этом "священная" или "справедливая" война во исполнение заповедей Господних, война за веру, которая всегда в каком-то смысле является религиозной войной, резко отделяется от всех других чисто мирских и поэтому не имеющих никакой ценности военных предприятий. Поэтому избранные не подчиняются принуждению участвовать в войнах политических властей, в войнах, которые они не признают священными, соответствующими воле Божьей, которые не находят отклика в их сердцах, — именно так поступила победоносная кромвельская армия святых, не повинувшись принуждению и отказываясь нести военную службу; принудительной военной службе они предпочитают наемничество. В тех случаях, когда люди силой препятствуют претворению воли Божьей, особенно в делах веры кальвинисты, памятуя, что

послушание Богу важнее послушания людям, приходят к выводу о необходимости активных действий, восстания верующих.

Прямо противоположную позицию занимает, например, лютеранская церковь. Отвергая религиозные войны и право активного сопротивления мирскому насилию над верой, видя в них своевольное сближение спасения с прагматизмом силы, она довольствовалась в таких случаях лишь пассивным сопротивлением и полностью покорялась мирской власти, даже если требовалось участвовать в мирской войне, поскольку ответственность падает на эту власть, а не на отдельного человека,

3. Религия и общество. Часть II 65

поскольку лютеранская церковь в отличие от внутренне универсалистского (католического) учреждения по спасению признает этическую самостоятельность порядков, установленных мирской властью. Оттенок мистической религиозности, присущей личному христианству Лютера, привел к тому, что были сделаны половинчатые выводы. Ибо подлинное мистическое или богодухновенное, харизматическое стремление к спасению, свойственное религиозным виртуозам, естественно, всегда оказывалось аполитичным. На этом пути к спасению с готовностью признавалась самостоятельность земных порядков, но только для того, чтобы сделать радикальный вывод об их дьявольском характере или по крайней мере занять по отношению к ним ту совершенно индифферентную позицию, которая выражена в словах: "Отдавайте кесарево кесарю" (ибо какое значение имеет все это для спасения души?).

Переплетение интересов религиозных организаций с интересами и борьбой сил, неизбежное заключение компромиссов при самом остром противостоянии миру, использование религиозных организаций для политического умиротворения масс и особенно потребность власти в ее легитимации религией — все это обусловило то различное отношение религий к политической жизни, которое мы обнаруживаем в истории. Почти во всех своих формах оно сводилось к релятивизации религиозных ценностей и их этически рациональных законов. Самым значительным в практическом отношении типом такой релятивизации была "органическая" социальная этика, распространенная в различных формах, чьи концепции профессионального призвания представляли принципиальную наиболее существенную противоположность идее профессионального призвания, присущего мирской аскезе.

Упомянутая этика также основана (в тех случаях, когда она религиозно окрашена) на "братстве". Однако в отличие от мистического акосмизма любви ее призыв к братству носит мирской, рациональный характер. Отправным пунктом служит неравенство религиозной харизмы. Для данной этики невыносимо именно то, что спасение доступно не всем, а лишь немногим. Такая социальная этика направлена на то, чтобы свести это неравенство харизматической квалификации вместе с мирским сословным расчленением к космосу профессионально упорядоченных, угодных Богу свершений, внутри которых каждому индивиду и каждой группе в зависимости от их личной харизмы и обусловленного судьбой социального и экономического положения предназначаются определенные задачи. Как правило, она стремится к осуществлению некоего социально-утилитаристски и провиденциально интерпретивного состояния, которое, несмотря на свой компромиссный характер, все-таки будет угодно Богу и при всей греховности мира позволит хотя бы относительно ограничить область греха и страдания, сохранить и спасти для царства Божьего по возможности больше душ, которым в противном случае угрожает гибель.

Вскоре мы познакомимся со значительно более патетической теодицеей, которую индийское учение о карме вывело из органического учения об обществе, исходя из ориентированной на интересы индивида прагматики спасения. Без этого момента каждая органическая социальная этика неизбежно расценивается с точки зрения радикальной мистической этики братства как приспособление к интересам привилегированных в мире слоев, тогда как с позиций мирской аскезы она лишена внутреннего импульса к этической рационализации индивидуальной жизни. Ибо в ней отсутствует награда за рациональное

методическое формирование отдельным человеком своей жизни в интересах собственного спасения. Органическая же прагматика спасения должна в свою очередь рассматривать аристократизм избранных, присущий мирской аскезе с ее рациональной конкретизацией образа жизни, как крайнее проявление отсутствия любви и братства, а учение мистиков —

66

как сублимированное, в сущности же небратское наслаждение собственной харизмой, в котором расплывчатый акосмизм любви служит только эгоистическим средством спасения. Ведь оба эти учения отвергают социальный мир, рассматривая его в конечном счете как абсолютную бессмыслицу или считая во всяком случае, что помыслы Божий, устремленные к миру, совершенно непостижимы. Рационализм религиозного органического учения об обществе не может примириться с этой мыслью и пытается в свою очередь обнаружить в мире при всей его греховности следы божественного предначертания к спасению, следовательно, воспринять его как хотя бы относительно рациональный космос. Именно эта релятивизация, однако, является для виртуозной религиозности с ее абсолютным обладанием харизмой греховной и отдаляющей от спасения.

Подобно тому, как экономическая и рациональная политическая деятельность следуют собственным, присущим им законам, так и вообще рациональная деятельность в мире неизбежно окажется связанной с чуждыми идее братства условиями мира, которые должны служить ей средствами или целями, и поэтому так или иначе придет в столкновение с этикой братства.

Однако этот разлад она несет уже в себе самой. Ибо нет, по-видимому, возможности найти ответ уже на первый вопрос: исходя из чего надлежит определять этическую ценность действия в каждом отдельном случае — из успеха или каким-либо образом этически определяемой собственной ценности самого этого действия? Следовательно, и на вопрос: снимают ли — и в какой степени — ответственность действующего лица за последствия его действий используемые им средства или, наоборот, ценность внутреннего убеждения, лежащего в основе его деятельности, дает ему право не нести ответственность за последствия и считать, что они обусловлены волей Бога или допущенной Богом преступностью и безумием мира. Сублимированная религиозная этика убеждения склонна ко второй альтернативе: "Христианин поступает праведно, а в остальном уповает на Бога". Тем самым, однако, при действительной последовательности деятельности индивида становится иррациональной по отношению к автономным законам мира. Поэтому последовательность сублимированного стремления к спасению может в своем усилении акосмизма дойти до полного отрицания рациональной по цели деятельности просто как таковой, то есть рассматривать всякую деятельность, связанную с категориями средства и цели как мирскую и чуждую божественному промыслу, что и происходило, как мы увидим, с различной последовательностью, начиная с библейского уподобления лилиям в поле до более принципиальных формулировок буддизма.

Органическая социальная этика повсюду выступает как в высшей степени консервативная, враждебная преобразованиям сила. В подлинно виртуозной религиозности, напротив, при известных обстоятельствах могут возникать иные, революционные следствия. Конечно, лишь в том случае, если прагматизм насилия — то обстоятельство, что оно в свою очередь вызывает насилие и меняются только субъекты и методы насильственного господства, — не рассматривается как постоянное свойство всего тварного. В зависимости от окраски виртуозной религиозности ее революционность может в принципе принять две формы. Одна возникает в сфере мирской аскезы, повсюду, где она может противопоставить рукотворному и греховному эмпирическому устройству мира абсолютное божественное "естественное право", реализация которого согласно закону, действующему в том или ином смысле во всех рациональных религиях: послушание Богу важнее послушания человеку, — становится для нее религиозным долгом. Примером могут служить пуританские революции; близкие явления можно обнаружить и в других областях. Такая позиция вызывает необходимость религиозной войны.

По-иному это происходит при психологически возможном переходе мистика от ощущения близости к Богу к одержимости данной идеей. Возможно это тогда, когда вспыхивает эсхатологическое ожидание непосредственно приближающегося века акосмического братства и исчезает, следовательно, вера в вечное противоречие между миром и иррациональным потусторонним царством спасения. Тогда мистик становится спасителем и пророком. Однако заповеди его не носят рационального характера. Будучи продуктом его харизмы, они являются откровениями конкретного типа, и радикальное неприятие мира легко переходит здесь в радикальную аномию. Мирские заповеди не имеют никакого значения для того, кто уверен в своей близости Богу. Все хилиастические учения вплоть до революции анабаптистов так или иначе основаны на этом. Характер деятельности не имеет значения для избранного к спасению в силу самого факта его "обладания Богом". Подобное явление мы обнаружили у индийских дживанмукти.

Если этика религиозного братства находится в противоречии с законами рациональной по цели деятельности в миру, то не менее сложны ее отношения с теми силами мирской жизни, сущность которых в основе своей нерациональна или антирациональна. Прежде всего с эстетической и эротической сферами.

В тесной связи с первой находится магическая религиозная жизнь. Идолы, иконы и другие религиозные артефакты, магическая стереотипизация их проверенных форм в качестве первой ступени преодоления натурализма фиксированным "стилем", музыка как средство экстаза или экзорцизма апотропеической магии, колдуны в качестве священных певцов и танцоров, магически проверенные и поэтому магически стереотипизированные отношения тонов, в качестве подступа к тональностям, магическое и проверенное средство экстаза — движение в танце как один из источников ритмики, храмы и церкви, возвышающиеся над всеми другими зданиями, воздвигнутые по законам формирующей стиль стереотипизации архитектурной задачи посредством раз и навсегда установленных целей и магически проверенных архитектурных форм; церковная утварь разного рода в качестве объектов прикладного искусства в сочетании с возникшим как следствие религиозного рвения богатством храмов и церквей — все это испокон веков делало религию неисчерпаемым источником возможностей для развития искусства, с одной стороны, источником стилизации на основе традиции — с другой.

Для этики религиозного братства, так же как для априорного ригоризма, напротив, искусство в качестве носителя магических действий не только не обладает ценностью, но вызывает прямое подозрение. Сублимирование религиозной этики и поиски путей к спасению, с одной стороны, и развитие собственных законов искусства — с другой, уже сами по себе создают все увеличивающееся напряжение. Всякая сублимированная религия спасения ищет только смысл и остается равнодушной к форме релевантных для спасения души вещей и поступков. Форма рассматривается как нечто случайное, рукотворное, отвлекающее от смысла. Непосредственность в отношении к искусству может, правда, сохраняться или все время восстанавливаться до тех пор, пока сознательный интерес реципиента наивно связывается с содержанием произведения, а не с формой как таковой, и пока деятельность созидающего ощущается им как харизма (первоначально магическая) "умения" или как свободная игра. Однако развитие интеллектуализма и рационализация жизни вносят изменения в эту сферу. Искусство конституируется теперь как некий космос все более осознанно постигаемых самостоятельных ценностей. Оно берет на себя функцию различным образом толкуемого спасения в миру — спасения от растущего гнета повседневности и прежде всего от усиливающегося гнета теоретического и практического рационализма. Тем самым оно вступает в прямую конкуренцию с религией спасения. Каждая рациональная религиозная этика должна отнестись к этому иррациональному спасению в миру

как к сфере — с ее точки зрения — безответственного наслаждения и скрытого отсутствия любви к ближнему. И в самом деле, исчезновение чувства ответственности за этическое суждение, свойственное эпохам интеллектуализма, отчасти из субъективизма, отчасти от страха прослыть сторонником традиционных взглядов и филистером, ведет к преобразованию этических суждений во вкусовые — речь идет уже о безвкусном, а не об отвергаемом, — неопровержимость которых исключает всякую дискуссию.

По сравнению с "общезначимостью" этических норм, которые во всяком случае постольку создают общность, поскольку индивид, этически противостоя каким-либо действиям, но по-человечески сочувствуя им, сам подчиняется данным нормам, зная о своей тварной ничтожности, этот отказ от необходимости рациональной этической позиции вполне может представляться религии спасения самой низкой ступенью настроенности, лишенной братского отношения к ближнему. В свою очередь творцу в области искусства и тому, кто испытывает волнение от восприятия художественного произведения, этическая норма как таковая легко может показаться насилием над подлинным творчеством и над личностью. Самая иррациональная форма религиозного поведения — мистическое переживание — по самой своей сущности не только чуждо форме, недоступно форме и невыразимо, но враждебно ей, поскольку именно посредством нарушения всех форм оно надеется войти во всеединое по ту сторону всякой обусловленности формы. Для мистика безусловное психологическое родство эстетического и религиозного потрясения может означать лишь симптом дьявольского характера первого. Именно музыка, "самое глубокое" искусство, способна в своей наиболее чистой форме, в инструментальной музыке, показаться обманчивой в силу своих законов, возникших не во внутреннем царстве духа, явиться как безответственный суррогат религиозного переживания. Известная позиция в данном вопросе Тридентского собора, вероятно, восходит также и к этому ощущению. Искусство становится "обожествлением рукотворного", конкурирующей силой, обманом и наваждением, а изображение и подобие того, что относится к религии, — просто богохульством.

Впрочем, в исторической реальности указанное психологическое родство все время приводило к важным для развития искусства союзам, которые так или иначе заключало с ним большинство религий, и тем систематичнее, чем больше они стремились стать универсальными массовыми религиями и вынуждены были заботиться о воздействии на массы, прибегая к пропаганде эмоционального характера. Непримируемое всего в своем отношении к искусству оставалась, исходя из прагматичности внутреннего противоречия, собственно религиозная виртуозность, как в ее активном аскетическом, так и в ее мистическом варианте, и тем непримируемое, чем больше она подчеркивала надмирный характер царства Божьего или внемирское спасение.

С такой же глубокой непримиримостью, как в эстетической сфере, этика религиозного братства религий спасения относится к величайшей иррациональной жизненной силе, к половой любви. И здесь также эта непримиримость тем глубже, чем сублимированное отношение между полами, с одной стороны, чем последовательнее проводится братская этика спасения — с другой. И здесь первоначальное отношение очень близко. Половой акт часто является составной частью магических оргий, священная проституция (которая ничего общего не имела с мнимым "первобытным промискуитетом") обычно была рудиментом этого состояния, при котором любой экстаз считался "священным". Проституция, как гетеросексуальная, так и гомосексуальная, существовала с давних времен и часто в весьма рафинированных формах (у так называемых первобытных народов встречается трибадия). Переход к узаконенному браку шел через множество промежуточных форм. Понимание брака как экономического союза, обеспечивающего положение

женщины и наследственные права детей, а также важное для потусторонней жизни наличие детей, гарантирующее посмертные жертвоприношения, существовало повсеместно еще до эпохи пророков и поэтому ничего общего с аскезой не имеет.

Половая жизнь как таковая имела своих духов и богов, как все другие функции. Известное противодействие она встречала лишь в довольно древнем культовом целомудрии священников, обусловленном, вероятно, тем, что с точки зрения строго стереотипизированного ритуала сексуальность представлялась как некое специфическое господство демона. Однако в дальнейшем не случайно пророчества, а также контролируемые священством сферы жизни почти без серьезных исключений регламентировали половые сношения в форме брака. В этом отражается противоположность всякого рационального регламентирования магической оргастичности и всем формам иррационального дурмана. Дальнейшее усиление напряжения определялось моментами развития обеих сторон. В сексуальности это произошло посредством ее сублимирования в "эотику" и в отличие от трезвого натурализма крестьян в сознательно создаваемую внеповседневную сферу. В внеповседневную не только и не в смысле чуждой конвенциональности. Рыцарская конвенциональность ведь именно эотику превращает в предмет регулирования. Правда, характерным образом при сокрытии природной и органической основы сексуальности. Внеповседневность заключалась именно в этом развитии в сторону от непосредственного натурализма сексуальности. В своих основаниях и своем значении она была втянута в универсальные связи рационализации и интеллектуализации культуры.

Мы попытаемся представить себе в немногих чертах стадии этого развития и остановимся на примерах, относящихся к Западу.

Выход всего существования человека из органического круговорота крестьянской жизни, растущее обогащение жизни, будь то интеллектуальным или другим надындивидуальным по своим ценностям содержанием культуры, действовало и в направлении усиления особого значения эотики. Она была поднята до сферы сознательного (в самом высоком смысле) наслаждения. Однако эотика все-таки и именно благодаря этому явилась способом проникнуть в самое иррациональное и вместе с тем самое реальное жизненное ядро по отношению к механизмам рационализации. Степень и характер ценностного акцента, который падал на эотику, исторически во многом менялся. Целостному ощущению воинства владение женщинами и борьба за женщин были близки борьбе за военную добычу и завоевание власти. Для доклассического эллинизма во времена рыцарской романтики эротическое разочарование могло стать, как это было для Архилоха, переживанием с серьезными и длительными последствиями, а похищение женщины — поводом к героической войне. И еще в отзвуках мифов у трагиков любовь полов выступала как подлинная власть судьбы. Но в целом способность женщины к эротическому переживанию — примером может служить Сафо — оставалась недостижимой для мужчин. В классической Элладе, в период войн гоппитов, люди мыслили — чему имеются свидетельства — в этой области вполне трезво, скорее даже более трезво, чем образованные китайцы. Нельзя, конечно, утверждать, что они не ведали больше смертельной серьезности половой любви. Но не это, а скорее обратное было характерно для них: вспомним — несмотря на Аспасию — речь Перикла и, наконец, известное изречение Демосфена. Исключительно мужскому характеру этой эпохи "демократии" выраженное в нашем понимании эротическое переживание, в котором женщина выступает как "жизненная судьба", показалось бы едва ли не сентиментальностью школьников. "Товарищ", мальчик стоял в качестве сопровождаемого всем церемониалом любви объекта желания именно в центре эллинской культуры. Поэтому платоновский эрос при всем его великолепии

70

является все-таки в значительной степени умеренным чувством; красота вакхической страсти как таковой официально не была включена в эти отношения.

Возможность проблематичности и трагичности принципиального характера была введена в эротическую сферу прежде всего посредством определенных требований ответственности, которые на Западе связаны с христианством. Ценностный акцент чисто эротического чувства как такового впервые получил свое развитие в культурных условиях феодальных понятий чести, когда в эротически сублимированные сексуальные отношения была привнесена

вассальная мистика рыцарей. И больше всего в тех случаях, когда возникали какие-либо комбинации с криптоэротической религиозностью или непосредственно с аскетизмом, как это происходило в средние века. Рыцарская любовь христианского средневековья была, как известно, эротической вассальной службой не девушкам, а исключительно состоящим в браке женщинам; она выражалась (теоретически) в воздержании любовных ночей и казуистическом кодексе обязанностей. Данный кодекс начинался с того — и в этом его резкое отличие от мужского характера эллинской культуры, — чтобы утвердить себя не перед лицом других мужчин, а перед вызывающей эротический интерес "дамой", понятие которой конституируется именно такой функцией. Дальнейшее усиление чувственного характера эротики произошло при переходе от — при всем ее внутреннем различии — все-таки по существу культуры мужского соперничества, близкой в этом отношении античности, от сбрасывающей рыцарский аскетизм конвенциональности Возрождения, например Кортеджано или шекспировского времени, к салонной культуре. Последняя покоилась на убеждении в ценности беседы, для которой открытое или латентное чувство и утверждение в соперничестве с другими мужчинами перед лицом дамы становилось обязательным средством возбуждения. Начиная с *"Lettres portugaises"*¹, реальная женская проблематика любви стала специфическим духовным объектом рынка, а женская любовная корреспонденция — "литературой". Наконец, последнее усилие акцента на эротическую сферу произошло на почве интеллектуальных культур там, где они столкнулись с неприменной аскетической настроенностью профессионализма.

В таких условиях противостояния рациональной повседневности тому, что стало неповседневным, в частности, следовательно, внебрачной половой жизни, могло явиться единственной связью с природным источником жизни человека, полностью вышедшего из круговорота прежнего органического крестьянского существования. Возникшая таким образом сильная акцентировка специфического чувства мирского освобождения от рационального, чувства блаженного триумфа, соответствовала в своем радикализме столь же неодолимо радикальному неприятию, свойственному всем индивидам внемирской и надмирской этики спасения, для которой триумф духа над телом коренился именно в этой сфере и для которой половая жизнь обретала едва ли не единственную неискоренимую связь с животностью. Однако при систематическом обособлении сексуальной сферы в высокое по своей ценности эротическое чувство, преобразующее и претворяющее все чисто животное, это противостояние должно было достигнуть наибольшей резкости и непримиримости именно тогда, когда религия спасения приняла характер религии любви: братства и любви к ближнему; и именно потому, что в этих условиях эротические отношения достигают, по-видимому, самой вершины любви — непосредственного проникновения души одного человека в душу другого. Столь противоположная всему объективному, рациональному, всеобщему безгра

¹ Письма португальской монахини Марианны Алькофорато (1640—1723) к неверному возлюбленному. Напечатанные им в 1669 г., они получили широкую известность. Переведены Рильке и упоминаются в его творчестве.

ничность в готовности отдаться служит здесь особому смыслу, который одно единичное существо связывает в своей иррациональности с этим, и только с этим, единичным существом. Рассмотренный в аспекте эротики указанный смысл, и тем самым ценностное содержание такого отношения, заключается в возможности общности, которая ощущается как полное единение, как исчезновение "ты" и настолько овладевает человеком, что ее "символически" называют таинством. Именно в этом: в бездонной глубине и неисчерпаемости своего переживания, которое не может быть сообщено никакими средствами и близко этим мистическому "обладанию", причем не только по интенсивности переживания, но и по непосредственно ощущаемой реальности, любящий знает, что проник в недоступное никаким рациональным усилиям ядро истинно живого и ускользнул как от

холодной мертвечины рациональных установлений, так и от тупой повседневности. В безобъектных (для него) переживаниях мистики он, познавший связь с "самым живым", видит бледное потустороннее царство.

Как осознанная любовь зрелого человека к страстным мечтаниям юноши, относится смертельная серьезность эротики интеллектуализма к рыцарской любви, в отличие от которой она принимает именно природную сферу половой жизни, но принимает сознательно, как ставшую плотью творческую силу. Всему этому радикально, враждебно противостоит последовательная религиозная этика братства. Названное чувство наиболее резко — с точки зрения данной религиозности — не только соперничает с присутствующим в мире чувством спасения как таковым, с полным подчинением надмирному Богу, или этически рациональному божественному порядку, или единственно "подлинному" для нее мистическому прорыву индивидуации, но напряжение усиливается и психологической родственностью этих двух сфер. Высшая эротика находится с известными сублимированными формами героической набожности в отношении психологической и физиологической взаимозаменяемости. В отличие от отношения к рациональному активному аскетизму, отрицающему половую жизнь уже вследствие ее иррациональности, к аскетизму, который воспринимается эротикой как самая враждебная сила, в отношении эротики к мистическому единению с Богом существует некоторая взаимозаменяемость — при наличии грозящей ему смертельной рафинированной мести животного начала или непредвиденного падения из мистического царства Божия в царство слишком человеческого. Именно эта психологическая близость усиливает, конечно, внутреннее ощущение враждебности. С точки зрения каждой религиозной этики братства эротические отношения тем более связаны со специфически рафинированной грубостью, чем они сублимированнее. Они представляются ей неизбежной борьбой, вызванной не только, и не главным образом, ревностью и желанием исключительного обладания, направленного против посягательств других, а в значительно большей степени глубоким, никогда не замечаемым участниками насилием над душой другого человека в виде рафинированного — ибо выступающего как готовность отдаться — собственно наслаждения в другом. Каждая полная эротическая общность ощущает себя как предназначение друг для друга, как судьбу в высшем смысле данного слова, "легитимированную" (в совершенно не этическом смысле) этим. Однако для религии спасения такая "судьба" не что иное: как вспышка случайной страсти.

Созданная таким образом патологическая одержимость, идиосинкразия, нарушение меры и всякой объективной справедливости должны представляться ей самым полным отрицанием братской любви и покорности Богу. Поэтому чувствующая себя "доброй" эйфория счастливой любви, ее дружелюбная потребность видеть весь мир радостным или наделить его в своем наивном стремлении радостью всегда наталкивается (сюда относятся, например, самые последо

72

вательные психологические размышления в ранних произведениях Толстого) на холодную насмешку религиозной в своей основе радикальной братской этики. Ибо для нее сублимированная эротика остается отношением, которое, будучи необходимым образом внутренне замкнутым и в высшем смысле субъективным, абсолютно некоммуникабельным, во всех отношениях противоположно религиозно ориентированному братству. Даже оставляя в стороне то обстоятельство, что уже самый ее страстный характер как таковой должен представляться религии спасения недостойной утратой самообладания и ориентации — будь то на рациональную разумность угодных Богу норм или на мистическое "обладание" божественным, — тогда как для эротики подлинная страстность как таковая есть разновидность красоты, а отказ от нее — хула.

Эротическое возбуждение близко по психологическим основаниям и по своему смыслу оргиастической, внеповседневной, но в особом смысле находящейся внутри мира форме религиозности. Признание католической церковью заключения брака, "*copula carnalis*" (плотской связи — лат.), "таинством" — уступка этому чувству. Под действием внемирской и

внеповседневной мистики эротика при сильном внутреннем напряжении легко впадает в результате психологической заменяемости в отношения, служащие суррогатом слияния, за которым может последовать коллапс в сферу оргиастики. Мирской рациональный аскетизм (аскетизм профессионального призвания) признает только рационально регламентированный брак как одно из божественных установлений для безнадежно испорченной "вождедением" твари; в браке надлежит помнить о его рациональных целях — рождении детей, их воспитании и взаимной помощи в обретении благодати. Всякую рафинированность в виде эротики этот аскетизм отвергает как худший вид обожествления твари. Вместе с тем он относит исконно природные, несублимированные половые отношения в крестьянской жизни к рациональным установлениям для тварного: все проявления "страсти" рассматриваются как следы грехопадения, на которые, по выражению Лютера, Бог "смотрит сквозь пальцы", чтобы предотвратить худшее. Что касается внемирского рационального аскетизма (активный аскетизм монахов), то он отвергает как угрожающую спасению дьявольскую силу и брак, и вообще всю сферу половых отношений.

Лучше всего, минуя достаточно грубое лютеровское понимание смысла брака, удалось дать подлинно человеческое толкование его глубокой религиозной ценности квакерской этике (выраженной в письмах Уильяма Пенна к жене). С чисто мирской точки зрения с этой мыслью о взаимной ответственности — гетерогенной, следовательно, чисто эротической сфере категории таких отношений — может быть связано следующее: в сознающей свою ответственность любви, проходящей через все нюансы органической жизни "вплоть до пианиссимо глубокой старости"¹, во внимании друг к другу и ощущении вины друг перед другом (в гетевском смысле) может заключаться нечто неповторимое и высокое. Жизнь редко дает это полностью; пусть тот, кому такое дано, говорит о счастье и милости судьбы, но не о своей "заслуге". Отказ от всякого непосредственного переживания всего того, что дает нам существование в искусстве и эротике, само по себе лишь негативное отношение. Однако не вызывает сомнения и тот факт, что оно могло усилить интенсивность энергии людей, которые вступали на путь рациональных свершений, как этических, так и чисто интеллектуальных.

Но сильнее и принципиальнее всего была осознанная противоположность религиозности сфере познавательного мышления. Несомненное единство этого существует в области магии и магической картины мира, с которой мы познако

¹ Эти слова стоят в посвящении жене Макса Вебера Марианне Вебер его трехтомной работы "Статьи по социологии религии".

мились в Китае. Далеко идущее взаимное признание возможно и в метафизической спекуляции, хотя она легко переходит в скепсис. В области религиозного мышления часто бытовало представление, что чисто эмпирические, далее естественнонаучные исследования скорее могут соответствовать религиозным интересам, чем философия. Это прежде всего относится к протестантизму. Там, где рациональное эмпирическое исследование последовательно проводило расколдование мира и превращало его в основанный на каузальности механизм, оно со всей остротой противоречило этическому постулату, согласно которому мир упорядочен Богом и, следовательно, этически осмысленно ориентирован. Ибо эмпирически и тем более математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любую точку зрения, которая исходит в своем понимании мира из проблемы "смысла". С ростом рационализации эмпирических наук религия все больше вытесняется из области рационального в область иррационального и становится теперь иррациональной и антирациональной надличностной силой.

Мера осознанности или, во всяком случае, последовательности в ощущении этой противоположности, правда, очень различна. Можно допустить, что Афанасий выставил, как утверждает, свой совершенно абсурдный с рациональной точки зрения тезис в борьбе против большинства эллинских философов действительно и для того, чтобы принудить

установить четкую границу в рациональном дискутировании. Однако вскоре объектом рационального обоснования и дискуссии стала даже Троица. И именно из-за кажущегося непримиримым противоречия религия, как пророческая, так и церковная, постоянно оказывается в тесной связи с рациональным интеллектуализмом. Чем дальше она от магии или чисто созерцательной мистики, чем в большей степени она становится "учением", тем больше она нуждается в рациональной апологетике. От колдунов, которые повсюду были типичными хранителями мифов и легенд о героях — поскольку они участвовали в воспитании и обучении молодых воинов и стремились пробудить в них героический экстаз и веру в возрождение героев, — священнослужители, будучи единственными, кто способен хранить традиции, заимствовали функцию обучения молодежи законам, а часто и технике управления, прежде всего письменности и счету. Чем больше религия становилась книжным учением, тем больше она, провоцируя, возбуждала свободное от влияния церкви рациональное светское мышление. Светское мышление способствовало появлению враждебных священнослужителям пророков, а также мистиков и сектантов, ищущих спасения вне церкви, и, наконец, скептиков и враждебных религиозному верованию философов, на что церковь вновь отвечала рационализацией апологетики. В принципе антирелигиозный скепсис был распространен в Китае, в Египте, в Ведах, в иудейской литературе после вавилонского пленения не менее, чем в наши дни. Аргументы почти не изменились. Поэтому монополизация воспитания молодежи стала для церкви центральной проблемой. С ростом рационализации политического управления ее власть увеличилась. Подобно тому как вначале в Египте и Вавилоне только церковь давала государству писцов, так она поставляла их в средние века с введением в управление письменности.

Из всех значительных педагогических систем только конфуцианство и средиземноморская античность не знали этой власти духовенства, первое благодаря господству государственной бюрократии, вторая, наоборот, благодаря полному отсутствию бюрократического управления. В других местах священство постоянно осуществляло обучение. Однако не только такие специфические интересы церкви обусловили постоянно возобновляющуюся связь религии с интеллектуализмом, но и внутренняя необходимость, возникающая из рационального характера религиозной этики и специфически интеллектуальной потребности в спасении. В результате каждая религия в своей психологической и мыслительной основе и в своих прак

74

тических выводах по-разному относилась к интеллектуализму, без того, однако, чтобы когда-либо могла исчезнуть та противоположность, которая связана с неизбежным различием в понимании мира. Нет ни одной цельной, выступающей в качестве жизненной силы религии, которая в каком-либо своем проявлении не потребовала бы "жертвования интеллектом" в силу положения *"credo non quod, sed quia absurdum"* ("верую, ибо это абсурдно" (приписывается Тертуллиану) — *лат.*).

Вряд ли необходимо, да это и невозможно, характеризовать здесь отдельные стадии противоречия между религией и интеллектуальным познанием. Религия спасения защищается от нападков интеллекта наиболее принципиально, конечно, посредством следующего возражения: ее познание происходит в другой сфере и по своему характеру совершенно иного рода, чем познание, доступное интеллекту. Она дает не интеллектуальное знание о сущем или нормативно значимом, а наиболее глубокое восприятие мира с помощью непосредственного постижения его "смысла". И открывает она этот смысл не средствами рассудка, а благодаря харизме озарения, доступной лишь тому, кто с помощью данной ему техники способен освободиться от ведущего на ложный путь суррогата знания, созданного впечатлением от чувственного мира, от безразличных для спасения пустых абстракций рассудка, и подготовиться к единственно практически важному постижению смысла мира и собственного существования. Во всех попытках философии показать этот последний смысл и постигающую его (практическую) позицию, а также в попытках получить интуитивное представление, которое, исходя из других принципов, также касается, однако, "бытия" мира,

религия спасения видит лишь желание интеллекта преступить границы собственной закономерности, и прежде всего — специфический продукт того рационализма, которого так старается избежать интеллектуализм. Однако религия спасения может быть обвинена в непоследовательности ее собственной позиции, как только она отказывается от некоммуникабельности мистического переживания, для которого, если оно последовательно, мыслимы только средства достигнуть его как события, а не его адекватного сообщения и демонстрации другим. А эта опасность грозит религии при каждой попытке воздействовать на мир, как только она принимает характер пропаганды. Столь же опасны и все попытки церкви рационально истолковать смысл мира, которые тем не менее постоянно возобновляются.

В общем "мир" может сталкиваться с религиозными постулатами различным образом, и каждая такая точка зрения всегда наиболее полно свидетельствует о характере стремления к спасению.

Потребность в спасении, сознательно культивируемая в качестве содержания религиозности, всегда и повсюду возникала как следствие попытки систематической практической рационализации реальностей жизни, хотя такое соотношение не во всех случаях было одинаково различимо. Другими словами, как следствие притязания (которое на этой стадии становится специфической предпосылкой любой религии) показать, что мировое устройство, во всяком случае постольку, поскольку оно затрагивает интересы людей, носит в той или иной мере осмысленный характер. Сначала оно возникло естественно, как следствие проблемы несправедливости страдания, как постулирование справедливого распределения индивидуального счастья в мире. В основе лежала тенденция постепенного перехода к мысли о бренности мира. Ибо чем интенсивнее рациональное мышление занималось проблемой справедливого распределения благ по заслугам, тем невозможнее представлялось ее мирское решение и тем вероятнее и тем осмысленнее решение внемирское. Мир как он есть мало заботится, насколько можно заметить, об этом постулате. Ведь не только неравенство, этически не мотивированное в распределении счастья и горя, выравнивание чего представлялось возможным, но и

75

самый факт существования страдания как такового иррационален в своей сущности. Ведь общее его распределение могло бы быть объяснено разве что проблемой еще более иррациональной — происхождением греха (который в учении пророков и церкви рассматривается как причина страдания, необходимого для наказания и воспитания человека). Однако мир, созданный для греха, представляется в этическом отношении еще несовершеннее, чем мир, обреченный на страдание. Для этического постулата было, во всяком случае, несомненно абсолютное несовершенство мира. Только этим несовершенством могла быть оправдана и его преходящность. Однако такое оправдание еще в большей степени уничтожало ценность мира, ибо преходящим было не только не имеющее ценности и даже не преимущественно оно. С того момента, как утвердилось представление о вечности времени, вечном Боге и вечном порядке вещей вообще, то, что гибель и смерть уравнивали существование лучших и худших людей и вещей, могло быть воспринято как доказательство ничтожной ценности даже величайших мирских благ.

Этическое неприятие эмпирического мира еще более усилилось, когда в отличие от мирских ценностей высшие ценности обрели значение "вневременных", и их реализация в рамках "культуры" стала независимой от реализации во времени. Теперь в рамках религиозного учения могла утвердиться концепция, значительно более существенная, чем мысль о несовершенстве и бренности мирских благ вообще, так как она обесценивала именно те "культурные ценности", которым обычно придавалось наибольшее значение. Ведь на всех них лежала неустрашимая печать смертного греха. Они связаны с харизмой духа или вкуса, и приверженность им неизбежно предполагает формы бытия, неприемлемые для требования братства; совместить их можно только с помощью самообмана. Границы образования и культуры вкуса — самые резкие и непреодолимые из всех сословных различий. Теперь грех

стал не случайным явлением, а составной частью всей культуры в целом, всей деятельности культурного мира и, наконец, всей жизни вообще. Именно наивысшее, что может предложить земной мир, оказалось обременено наибольшей виной. Внешний порядок социального сообщества можно было сохранить лишь — и тем в большей степени, чем больше он приближался к государственному космосу, — посредством жестокой власти, только номинально и спорадически заинтересованной в справедливости, во всяком случае лишь поскольку это допускалось собственным *ratio*, в результате чего все время возникают все новые насильственные акции внутри и извне и сверх того изыскиваются еще надуманные предлоги для них, что может означать только явное или, того хуже, фарисейски сокрытое отсутствие любви. Объективированный экономический космос, следовательно, высшая рациональная форма необходимого для каждой мирской культуры обеспечения материальными благами в корне лишен любви.

Все виды деятельности в упорядоченном мире обременены равной виной. Скрытая и сублимированная жестокость, враждебная братству идиосинкразия и иллюзии, препятствующие справедливой оценке, неизбежно связаны с половой любовью, и чем больше ее власть, тем они сильнее и вместе с тем или тем в большей степени не замечаются или фарисейски скрываются. Рациональное знание, к которому этическая религиозность сама апеллировала, автономно создавало внутри мира, следуя собственным нормам, космос истин, который не только не имел ничего общего с систематизированными постулатами религиозной этики, гласящими, что мир как космос удовлетворяет ее требованиям или позволяет обнаружить какой-либо смысл, но принципиально отвергал это притязание. Космос природной каузальности и постулированный космос этической каузальности уравнивания резко противоречили друг другу. И хотя наука, сформировавшаяся

76

первой, не могла достоверно обосновать собственные последние предпосылки, она выступила во имя "интеллектуальной честности" с притязанием на единственную возможную форму понимания мира. При этом интеллект, подобно всем культурным ценностям, создал независимую от всех личных этических качеств людей, следовательно, лишенную чувства братства элиту, владеющую рациональной культурой. Однако с обладанием культурой — высшим для "мирского человека" — связано, помимо его этической обремененности виной, нечто еще более это обладание обесценивающее, а именно: бессмысленность, с очевидностью проступающая, если подходить к нему с его собственным мерилем. Бессмысленность чисто мирского самоусовершенствования человека, его стремления достигнуть вершин культуры, бессмысленность этой величайшей ценности, к которой может быть сведена "культура", следовала для религиозного мышления уже из очевидной бессмысленности — с самой мирской точки зрения — смерти, придающей именно в условиях "культуры" окончательный акцент бессмысленности жизни. Крестьянин мог умереть, чувствуя, что он "насыщен жизнью", как Авраам. Феодал и воин также. Ибо тот и другой совершили круговорот своей жизни, за пределы которой они не выходили.

В известном смысле они выполнили свое земное предназначение, проистекающее из наивной однозначности содержания их жизни. Но стремящийся к самоусовершенствованию в смысле присвоения или создания "культурных ценностей" "образованный" человек этим не удовлетворяется. Конечно, он мог "устать от жизни", но не "насытиться жизнью", считая, что завершил ее цикл. Ибо его совершенствование в принципе столь же безгранично, как и совершенствование культурных ценностей. И чем больше дифференцировались и множились культурные ценности и цели самоусовершенствования, тем ничтожнее становилась та доля культуры, которую в течение конечной жизни мог пассивно в качестве творящего усвоить человек. Тем меньше вероятности было в том, что действующий в рамках этого внешнего или внутреннего космоса культуры человек может воспринять всю культуру в ее совокупности или в каком-либо смысле "существенное" в ней, масштаб чего к тому же отсутствует, что, следовательно, "культура" и стремление к ней могут иметь для него какой-либо смысл в мирском понимании. Безусловно, "культура" состояла для отдельного человека не в

количестве воспринятых им "культурных ценностей", а в соответствующем их отборе, однако нет никакой гарантии в том, что этот отбор получит свое осмысленное завершение именно в "случайный" момент смерти. А если человек высокомерно отказывается от жизни — "довольно, жизнь дала мне все (или отказала мне во всем), ради чего стоило жить", — то эта гордыня должна представляться религии спасения кощунственным небрежением предначертанными Богом путей и судьбой: ни одна религия спасения не оправдывает "самовольную смерть", которую прославляли только философы.

С этой точки зрения всякая "культура" представляется выходом человека из органически предначертанного ему цикла естественной жизни, вследствие чего он с каждым шагом обречен все больше погружаться в гибельную бессмысленность; что же касается служения культуре, то чем больше оно становится священной задачей, "призванием", тем более превращается в бессмысленное преследование целей, не имеющих никакой ценности и к тому же преисполненных противоречий, антагонистических по отношению друг к другу.

Мир как сосредоточие несовершенства, несправедливости, страдания, греха, преходящести, обремененной виной и становящейся все более бессмысленной в своем развитии и дифференцировании культуры, такой мир должен был с чисто этической точки зрения казаться религии полностью лишенным в своем существовании божественного "смысла" и ценности. На эту утрату ценности —

77

следствие конфликта между рациональным притязанием и действительностью, рациональной этикой и частью рациональными, частью иррациональными ценностями, конфликта, который с каждым выявлением специфического своеобразия каждой встречающейся в мире особой сферы казался все более резким и неразрешимым, — потребность в "спасении" реагировала следующим образом: чем систематичнее становилось размышление о "смысле" мира, чем рациональнее в своей внешней организации самый этот мир, чем сублимированное осознанное переживание его иррационального содержания, тем дальше от мира, тем более чуждым всей упорядоченности жизни становилось то, что составляет специфическое содержание религиозности. И к этому вело не только теоретическое мышление, направленное на расколдование мира, но именно попытка религиозной этики практически рационализировать мир в этическом смысле.

И наконец, в свете указанного конфликта специфически интеллектуальные, мистические поиски спасения сами подпали под власть мирского отсутствия братства. С одной стороны, эта харизма была доступна отнюдь не всем, и поэтому по своему смыслу являла собой аристократизм высшей потенции — аристократизм религиозного спасения. И внутри рационально организованной для профессиональной деятельности культуры вообще не оставалось места для акосмического братства (исключение составляли экономически независимые слои): попытка вести в технических и социальных условиях рациональной культуры жизнь Будды, Иисуса, Франциска заранее обречена на неудачу.

Отдельные виды этики спасения в прошлом с их отрицанием мира могут быть отнесены к самым различным разделам чисто рационально конструированной здесь шкалы. Помимо многочисленных конкретных обстоятельств, от которых это зависело и выявить которые в теоретическом построении невозможно, определенную роль играл также и рациональный элемент — структура той теодицеи, посредством которой метафизическая потребность найти в этих непреодолимых различиях, несмотря на все, некий общий смысл, воздействовала на само сознание этих противоречий. Из трех видов теодицеи, определенных нами в вводных замечаниях как единственно последовательные, в достаточной степени удовлетворить данную потребность мог дуализм. Испокон веку и во все времена сосуществование и противопоставление силы света, истины, чистоты и добра силе тьмы, лжи, нечести и зла были в конечном итоге только непосредственной систематизацией магического* плюрализма духов и их разделения на добрых (полезных) и злых (вредных), предварительной ступенью к противоположности богов и демонов. В той пророческой религии, которая наиболее последовательно провела данную концепцию, в учении Заратустры, дуализм

непосредственно примыкал к магической противоположности "чистого" и "нечистого", в которую вошли все добродетели и пороки. Это означало отсутствие веры во всемогущество Бога, преградой которому служила противостоящая ему сила. И действительно, теперешние последователи зороастризма (парсы) в самом деле отказались от дуализма, так как постоянно ощущать подобную границу было невыносимо. Если в наиболее последовательной эсхатологии мир чистого и нечистого, из смещения которых произошел противоречивый эмпирический мир, навсегда разделены на два царства, то в наши дни надежда на спасение приводит к вере в победу бога чистоты и добра, подобно тому как в христианстве спаситель побеждает дьявола. Эта более непоследовательная форма дуализма вошла в народное, по всему миру распространенное представление о рае и аде. Оно позволяет восстановить суверенную власть Бога над злым духом, которого он сам сотворил, считать, что тем самым спасено всемогущество Бога; однако, сохраняя веру во всеведение Бога, приходится явно или скрыто жертвовать полнотой Его любви, которой невозможно приписать создание силы, радикального зла, тем более

78

допущение греха и вечных мук ада, грозящих в вечности сотворенному Богом конечному созданию за грехи во временной жизни. Последовательным было бы отказаться от представления о всеблагости Бога. Этот вывод и сделан в учении о предопределении. Признание невозможности определить божественные помыслы человеческими понятиями означало трезвый отказ от доступности человеку смысла мира, что положило конец всякой проблематике такого рода. Вне круга виртуозной религиозности данное учение в его последовательности сохранялось недолго. Именно потому, что оно (в отличие от веры в иррациональное могущество "судьбы") требует признания провиденциального, следовательно, так или иначе рационального предопределения тех, кто не избран, не только к гибели, но и к сфере зла, и вместе с тем требует применения к ним наказания, то есть этической категории.

О значении веры в предопределение речь идет в первой работе этого сборника. Дуализм зороастризма мы рассматриваем ниже, причем кратко, поскольку число его адептов невелико. Его можно было бы здесь вообще опустить, если бы влияние персидского учения о страшном суде, демонах и ангелах на поздний иудаизм не имело столь большого исторического значения.

Третьей выдающейся теодицеей, выдающейся как по своей последовательности, так и по чрезвычайно важному метафизическому пониманию, была религиозность индийских интеллектуалов, соединившая виртуозность спасения собственными силами с универсальной доступностью, самое строгое неприятие мира с органической социальной этикой, созерцание как высший путь к спасению с мирской этикой призвания.

79

Раздел шестой.

РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА

1. ПРОТЕСТАНТИЗМ И КАПИТАЛИЗМ

М. Вебер*

Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определенной точки зрения. Его интересует прежде всего следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере как мы склонны предполагать, — в направлении, получившем универсальное значение.

Только на Западе существует наука на той стадии развития, "значимость" которой мы признаем в настоящее время. Эмпирические знания, размышления о проблемах жизни и мироздания, философская, а также глубокая теологическая мудрость жизни, познание и наблюдения поразительной точности, — все это существовало и в других странах, прежде всего в Индии, Китае, Вавилоне и Египте (хотя полное развитие систематической теологии связано с христианством, находившимся под влиянием эллинизма, подступы к ней обнаруживаются в исламе и в ряде индийских сект). Однако ни вавилонская, ни какая-либо иная культура не знали математического обоснования астрономии, его дали лишь эллины... В индийской геометрии отсутствовало рациональное "доказательство" — оно также является продуктом эллинского духа, как, впрочем, и механика, и физика. Естественным наукам Индии, чрезвычайно развитым с точки зрения эмпирического знания, не известны ни рациональный эксперимент, ни современные лаборатории... Ни одна культура, кроме западной, не знает рациональной химии. Высокоразвитая китайская историография лишена прагматизма, укоренившегося на Западе со времен Фукидида. У Макиавелли есть предшественники в Индии. Однако ни в одном учении о государстве, возникшем в странах Азии, нет ни систематики, подобной аристотелевой, ни рациональных понятий вообще. Несмотря на все то, что сделано в области права в Индии (школа Мимансы), несмотря на ряд обширных кодификаций, созданных преимущественно в Передней Азии, и на появившиеся в Индии и других странах сборники обычного права, здесь нет того, что позволило бы говорить о рациональной теории права, нет строго юридических схем и форм юридического мышления, присущих римскому и сложившемуся на его основе западному праву. Феномен, подобный каноническому праву, — также порождение Запада.

Аналогично обстоит дело в области искусства. Музыкальный слух у других народов был, пожалуй, тоньше, чем у современных народов Запада, и, уж во всяком случае, не менее тонким. Полифония различных типов была широко распространена во всем мире, сочетание ряда инструментов, ведение методической линии мы находим повсюду. Все наши рационально вычисленные интервалы

* Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 44-59, 104—107, 193—208.

известны были и за пределами Запада. Однако рациональная гармоническая музыка — как контрапункт, так и аккордово-гармоническая фактура, — оформление звукового материала на основе трех главных трезвучий и гармонической терции, наш хроматизм и энгармонизм, которые со времен Возрождения получили (вместо прежнего толкования в пространственных представлениях) свое гармоническое рациональное обоснование, наш оркестр с его струнным квартетом в качестве главного стержня и с организацией группы духовых инструментов,

генерал-бас, наше нотное письмо, введение которого и сделало, собственно говоря возможным композицию заучивания современных музыкальных произведений, то есть вообще их существование во времени, сонаты, симфонии, оперы (хотя программная музыка, тембр, альтерация звука, хроматизм как выразительные средства музыки были известны многим народам) и необходимые для их исполнения инструменты: орган, фортепиано, скрипка, — все это существовало только на Западе.

Стрельчатая арка как декоративный элемент была известна многим народам Азии и античного мира; небезызвестен был, вероятно, на Востоке и стрельчатый крестовый свод. Однако рациональное использование готического свода как средства распределения тяжести и перекрытия любых пространственных форм — прежде всего в качестве конструктивного принципа монументальных строений, — как основы стиля, включающего в себя в виде декоративного элемента скульптуру и живопись и созданного в средние века, не встречается нигде, кроме Запада. Не известны вне Запада и решение проблемы купола (хотя технические основы его заимствованы у народов Востока), и тот вид "классической" рационализации искусства в целом — в живописи посредством рационального использования линейной и воздушной перспективы, — который был создан у нас Возрождением. Книгопечатание существовало в Китае. Однако печатная литература, то есть литература, рассчитанная только на печать, возможная только с момента появления печатного станка, прежде всего пресса, периодика, возникла на Западе. Всевозможные высшие учебные заведения, в том числе и такие, которые формально напоминают наши университеты и академии, существовали у разных народов (Китай, страны ислама). Но лишь Западу известна рациональная и систематическая, то есть профессиональная, научная деятельность, специалисты-ученые в том специфическом современном смысле, который предполагает их господствующее в данной культуре положение, прежде всего в качестве специалистов-чиновников — опоры современного западного государства и современной западной экономики.

В других культурах обнаруживаются лишь начатки этого явления, но нигде не обрело оно столь конструктивного для социального устройства значения, как на Западе. Конечно, "чиновник", даже специализировавшийся в определенной области, издавна известен различным культурам. Однако полной зависимости всей жизни, всех ее политических, технических и экономических предпосылок от организации профессионально подготовленных чиновников, подчинения всего человеческого существования технически, коммерчески и прежде всего юридически образованным государственным чиновникам, которые являются носителями основных повседневных функций социальной жизни, не было ни в одной стране, кроме современного Запада. Организация политических и социальных групп в сословия была широко распространена. Однако уже сословное государство — *rex et regnum* (король и королевство — *лат.*) в западном понимании — известно только Западу. И наконец, парламенты с их периодически избираемыми "народами представителями", с их демагогией и господством партийных лидеров в качестве ответственных перед парламентом "министров" возникли на Западе, хотя "партии" как организации, направленные на захват политической власти и общественно

81

политического влияния, безусловно, были известны во всем мире. Вообще "государство" как политический институт с рационально разработанной "конституцией", рационально разработанным правом и ориентированным на рационально сформулированные правила, на "законы", управлением чиновников-специалистов в данной существенной комбинации решающих признаков известны только Западу, хотя начатки всего этого были и в других культурах.

Так же обстоит дело с самым могучим фактором нашей современной жизни — капитализмом.

"Стремление к предпринимательству", "стремление к наживе", к денежной выгоде, к наибольшей денежной выгоде само по себе ничего общего не имеет с капитализмом. Это стремление наблюдалось и наблюдается у официантов, врачей, кучеров, художников,

кокотов, чиновников-взяточников, солдат, разбойников, крестоносцев, посетителей игорных домов и нищих — можно с полным правом сказать, что оно свойственно *all sorts and conditions of men* (людям всех типов и сословий — *англ.*) всех эпох и стран мира, повсюду, где для этого существовала или существует какая-либо объективная возможность. Подобные наивные представления о сущности капитализма принадлежат к тем истинам, от которых раз и навсегда следовало бы отказаться еще на заре изучения истории культуры. Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его "духу". Капитализм может быть идентичным обузданию этого иррационального стремления, во всяком случае, его рациональному регламентированию. Капитализм безусловно тождествен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно возрождающейся прибыли, к рентабельности. И таковым он должен быть. Ибо в рамках капиталистической системы хозяйства предприятие, не ориентированное на рентабельность, неминуемо осуждено на гибель.

Попытаемся дать рассматриваемому явлению более точное определение, чем это обычно делается. "Капиталистическим" мы здесь будем называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, то есть мирного (формально) приобретательства. Основанное на насилии (как формально, так и по существу), приобретательство следует своим особым законам и нецелесообразно (хотя это и нельзя воспретить) подводить его под одну категорию с той деятельностью, которая в конечном итоге ориентирована на возможность получения прибыли посредством обмена. Там, где существует рациональное стремление к капиталистической прибыли, там соответствующая деятельность ориентирована на учет капитала (*Kapitalrechnung*). Это значит, что она направлена на планомерное использование материальных средств или личных усилий для получения прибыли таким образом, чтобы исчисленный в балансе конечный доход предприятия, выраженный материальными благами в их денежной ценности (или, если речь идет о постоянно действующем предприятии, периодически исчисляемая в балансе стоимость материальных благ в денежной ценности), превышал "капитал", то есть стоимость использованных в предприятии материальных средств (в постоянно действующем предприятии превышал бы их при каждом составлении баланса). При этом не имеет значения, идет ли речь о товарах *in natura*, переданных в форме комменды купцу, отправляющемуся в путешествие, — доход в этом случае может быть выражен только в товарах *in natura*, полученных в результате торговых сделок, — или о промышленном предприятии, чьи компоненты в виде строений, машин, капитала, сырья, полуфабрикатов и готовых продуктов являются как бы воплощением требований, ответом на которые должны быть определенные обязательства. Решающим для всех этих типов приобретательства является учет капитала в денежной форме, будь то в виде

82

современной бухгалтерской отчетности, будь то в форме самого примитивного и поверхностного подсчета.

Такого рода исчисления совершаются на начальной стадии при составлении баланса, предшествуют каждому мероприятию в виде калькуляции, служат средством контроля и проверки целесообразности отдельных действий и помогают установить размер "прибыли" при завершении мероприятия. При заключении торговой сделки типа комменды первоначальный учет сводится к установлению стоимости переданных товаров, которая должна быть признана всеми ее участниками (это, разумеется, не относится к тем случаям, когда доля участников комменды выражена в денежной форме). Завершающая стадия — оценка наличных товаров, на основании которой устанавливается доля прибыли или убытка отдельных участников комменды. Калькуляция же при рациональном ведении дел лежит в основе каждого действия торговца, получившего комманду. Отсутствие точного расчета и оценки (обычно они производятся приблизительно в соответствии с традицией и привычкой) наблюдается и по сей день в тех случаях, когда нет прямой необходимости производить

точный расчет. Однако это характеризует лишь степень рациональности капиталистического предприятия.

Для определения понятия важно лишь то, что хозяйственная деятельность действительно ориентирована на сопоставление дохода и издержек в денежном выражении, как бы примитивно это ни совершалось. В этом смысле "капитализм" и "капиталистические" предприятия с достаточно рациональным учетом движения капитала существовали во всех культурных странах земного шара — насколько мы можем судить по сохранившимся источникам их хозяйственной жизни: в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах древности, средних веков и нового времени. Существовали не только отдельные изолированные предприятия, но и целые хозяйства, полностью ориентированные на непрерывное возникновение новых капиталистических предприятий, и постоянные "промыслы", хотя именно торговля долгое время не носила характер нашего постоянно действующего предприятия, а была, по существу, только серией торговых сделок; лишь постепенно в отдельных отраслях установилась та внутренняя связь, которая стала характеризовать именно деятельность крупных торговцев. Очевидно, что капиталистические предприятия и капиталистические предприниматели, занятые не только временно, но и постоянно на данном предприятии, существуют издавна и имели повсеместно весьма широкое распространение.

Однако возникший на Западе капитализм приобрел новое значение, и, что особенно важно, появились такие его типы, формы и направления, которых ранее нигде не было. Во всем мире существовали торговцы; крупные и розничные, занятые местной торговлей и торговлей иноземной, производились ссудные операции всех видов, были банки с самыми различными функциями, по существу напоминающими западные банки XVI в., морская ссуда, коммента и подобные им сделки и ассоциации были широко распространены и в виде постоянно действующих предприятий. Повсюду, где государственные учреждения нуждались в денежных средствах, появлялся займодавец — так было в Вавилоне, Элладе, Индии, Китае и Риме. Он финансировал войны и морской разбой, всевозможные поставки и строительство при освоении заморских стран, выступал в качестве колонизатора, плантатора, использующего труд рабов или рабочих (подвергавшихся прямой или скрытой эксплуатации), получал на откуп домены, должности и в первую очередь налоги, финансировал вождей партий, чтобы они могли быть избраны, и кондотьеров, чтобы они могли вести гражданские войны. И наконец, займодавец выступал в качестве "спекулянта" во всевозможных денежных операциях. Представители такого рода предпринимательства — капиталистические авантюристы — существовали во всем мире. Их шансы на успех (вне торговых, кредитных

83

и банковских операций) либо носили обычно чисто иррационально-спекулятивный характер, либо были ориентированы на насилие, прежде всего на добычу; эта добыча могла извлекаться непосредственно в ходе военных действий или посредством длительной фискальной эксплуатации государственных подданных.

Капитализм грюндеров, крупных спекулянтов, колонизаторов и финансистов часто сохраняет ряд подобных черт и в современной действительности Запада даже в мирное время; особенно же близок к нему капитализм, ориентированный на войну. Отдельные — лишь отдельные — черты крупной международной торговли в наши дни, как, впрочем, и в прошлом, также родственны авантюристическому капитализму. Однако наряду с этим типом капитализма Западу нового времени известен и другой, нигде более не существовавший, — рациональная капиталистическая организация свободного (формально) труда. В других странах существовали лишь отдельные предпосылки подобной организации. Так, организация несвободного труда достигла известной рационализации на плантациях, в очень ограниченной степени — в античных эргастериях и, пожалуй, в еще меньшей — в феодальных поместьях и мастерских феодалов или на заре нового времени в домашнем ремесле, где работали крепостные и зависимые от феодалов люди. Что касается свободного

труда, то за пределами Запада мы лишь в отдельных случаях располагаем данными о наличии "домашней промышленности", повсеместно же применение труда наемных работников не только не привело к созданию мануфактур, но даже не создало рациональной организации для обучения ремеслу наподобие средневековых цехов Запада. Исключение составляют очень немногочисленные и совершенно специфические, во всяком случае, в корне отличные от современных предприятия, прежде всего в рамках государственных монополии. Однако ориентированная на товарный рынок, а не на политическую борьбу или иррациональную спекуляцию рациональная организация предприятия — не единственная особенность западного капитализма.

Современная рациональная организация капиталистического предприятия немыслима без двух важных компонентов: без господствующего в современной экономике отделения предприятия от домашнего хозяйства и без тесно связанной с этим рациональной бухгалтерской отчетности. Отделение места производства и продажи товаров от местожительства производителей встречается и в других странах и в другие эпохи (примером может служить как восточный базар, так и античные эргастерии). Капиталистические ассоциации, осуществляющие калькуляцию в рамках отдельного предприятия, мы также находим в ряде стран Востока и античного мира. Однако по сравнению с современной автономией промышленных предприятий это не более чем начатки. Прежде всего потому, что в них полностью отсутствуют (или лишь намечаются) внутренние средства этой автономии: рациональная бухгалтерская отчетность и юридически оформленное разделение капитала предприятия и личного имущества предпринимателя. Тенденция развития повсюду вела здесь к тому, что в рамках крупного землевладения, в домохозяйстве ("ойкосе") правителей и феодалов возникали ремесленные предприятия, и тенденция эта, как показал уже Родбертус, носит совершенно иной характер, даже прямо противоположный характер, несмотря на некоторое поверхностное сходство с описываемой нами.

Однако свое нынешнее значение все особенности западного капитализма в конечном итоге обрели лишь благодаря капиталистической организации труда. С этим связана и так называемая "коммерциализация", то есть появление ценных бумаг и биржи, рационализировавшей спекуляцию. Ибо без рациональной капиталистической организации труда все особенности капитализма, в том числе тенденция к коммерциализации, и в отдаленной степени не получили бы того значения, которое они обрели впоследствии (если они вообще были возможны).

84

Прежде всего они не оказали бы такого влияния на социальную структуру общества и все связанные с ней специфические проблемы современного Запада. Точная калькуляция — основа всех последующих операций — возможна лишь при использовании свободного труда. Поскольку за пределами Запада не было рациональной организации труда, постольку (и потому) остальные страны мира не знали и рационального социализма. Безусловно, что так же, как всему миру известны были городское хозяйство, продовольственная политика городов, меркантилизм, социальная политика правителей, рационализация, регулирование хозяйства, протекционизм и теории *Laissez-faire* (в Китае), известны были и коммунистические, и социалистические хозяйства самых различных видов: коммунизм, обусловленный семейными, религиозными или военными причинами; государственносоциалистические (в Египте), монополистически-картельные и потребительские организации всевозможных типов. Однако так же, как понятие "бюргер" не существовало нигде, кроме Запада, а понятия "буржуазия" нигде, кроме современного Запада, — несмотря на то, что повсюду существовали когда-то привилегии городского рынка, цехи, гильдии и прочие юридически оформленные различия города и деревни — нигде, кроме Запада, не было и не могло быть "пролетариата" как класса, поскольку не было рациональной организации свободного труда в форме предприятия. Издавна в самых различных формах существовала "классовая борьба" между кредиторами и должниками, землевладельцами и обезземеленными крестьянами, зависимыми людьми или арендаторами, представителями

торговых слоев и потребителями или землевладельцами. Однако даже та борьба, которая велась в средние века на Западе между скупщиками и ремесленниками, в других странах существовала лишь в зачаточном состоянии. За пределами Запада полностью отсутствует характерная для современного мира противоположность между крупными промышленниками и свободными наемными рабочими. Поэтому нигде, кроме Запада, не могла сложиться та проблематика, которая свойственна современному социализму.

Следовательно, для нас в чисто экономическом аспекте главной проблемой всемирной истории культуры является не капиталистическая деятельность как таковая, в разных странах и в различные периоды меняющая только свою форму; капитализм по своему типу может выступать как авантюристический, торговый, ориентированный на войну, политику, управление и связанные с ними возможности наживы. Нас интересует возникновение буржуазного промышленного капитализма с его рациональной организацией свободного труда, а в культурно-историческом аспекте — возникновение западной буржуазии во всем ее своеобразии, явление, которое, правда, находится в тесной связи с возникновением капиталистической организации труда, но не может считаться полностью идентичным ему. "Буржуазия" в сословном смысле существовала и до возникновения специфически западного капитализма. Правда, только на Западе. Совершенно очевидно, что специфический современный капитализм в значительной степени связан с развитием техники и созданными ею новыми возможностями. В настоящее время его рациональность в большей мере обусловлена исчисляемостью решающих технических факторов, которые образуют основу точной калькуляции, а это, в сущности, означает, что такая рациональность зиждется на своеобразии западной науки, прежде всего естественных наук с их рациональными математическими обоснованиями и точными экспериментальными методами. Развитие этих наук и основанной на них техники в свою очередь стимулировалось и стимулируется поныне теми преимуществами, которые представляются в ходе практического применения в капиталистической экономике результатов естественнонаучного исследования. Правда, возникновение западноевропейской науки обусловлено не этими явлениями. Уже в Индии был известен позиционный принцип, индийцы

85

знали и алгебру, они же изобрели десятичную позиционную систему счисления, которая была использована развивающимся капитализмом Запада, тогда как в Индии она не привела к внедрению методов современной калькуляции и составления баланса. Развитие математики и механики также не было обусловлено капиталистическими интересами. Однако техническое применение научного знания, которое стало решающим фактором в преобразовании жизненного уклада народных масс, возникло благодаря тому, что определенные начинания получали на Западе экономическое поощрение. Это было тесно связано со своеобразием социального устройства западного общества. Неизбежно возникает вопрос: с какими же компонентами отмеченного своеобразия было связано это поощрение? Ибо все они не могут быть одинаково значимыми. К безусловно важным компонентам следует отнести рациональную структуру права и управления. Ибо современный рациональный промышленный капитализм в такой же степени, как в исчисляемых технических средствах производства, нуждается в рационально разработанном праве и управлении на основе твердых формальных правил, без которых может обойтись авантюристический, спекулятивно-торговый капитализм и политически обусловленный капитализм всевозможных видов, но не рациональное частнохозяйственное предприятие с его основным капиталом и точной калькуляцией. Подобное правило и подобное управление в требуемой юридической и формальной законченности предоставлял хозяйственной сфере лишь Запад. Естественно возникает вопрос: где истоки этого права? Как показывает изучение данной проблемы, капиталистические интересы наряду с другими факторами, безусловно, также способствовали утверждению и господству в области права и управления сословия профессионально обученных в нормах рационального права юристов. Однако никоим образом нельзя считать, что создали это сословие только такие интересы или

преимущественно они. И не они создали это право. В ходе развития действовали и совсем иные силы. Почему, в самом деле, капиталистические интересы не привели к аналогичным результатам в Китае или Индии? Почему в этих странах вообще не вступали на характерный для Запада путь рационализации ни наука, ни искусство, ни государство, ни экономика?

Во всех приведенных выше своеобразных явлениях речь, очевидно, идет о специфическом "рационализме", характеризующем западную культуру. Между тем в это понятие можно вкладывать самый различный смысл (на это мы неоднократно будем указывать в ходе нашего дальнейшего изложения). Существует, например, "рационализация" мистического созерцания (то есть такого отношения к жизни, которое с иных точек зрения представляется специфически "иррациональным"), но также и рационализация хозяйства, техники, научного исследования, воспитания, войны, права и управления. Более того, и в рамках каждой подобной области "рационализация" может быть проведена с самых разных позиций при различной целенаправленности, причем то, что с одной точки зрения "рационально", с другой может оказаться "иррациональным". Поэтому во всех культурах существовали самые разные рационализации в самых различных жизненных сферах. Характерным для их культурно-исторического развития является то, какие культурные сферы рационализируются и в каком направлении.

Следовательно, вопрос вновь сводится к тому, чтобы определить своеобразие западного, а внутри него современного западного рационализма и объяснить его развитие. Любая подобная попытка толкования должна ввиду фундаментального значения экономики принимать во внимание прежде всего экономические условия. Однако нельзя упускать из виду и обратную каузальную связь. Ибо в такой же степени, как от рациональной техники и рационального права, экономический рационализм зависит и от способности и предрасположенности людей к определенным видам практически рационального жизненного поведения. Там, где опреде

86

ленные психологические факторы служат ему препятствием, развитие хозяйственно-рационального жизненного поведения также наталкивается на серьезное внутреннее противодействие. В прошлом основными формирующими жизненное поведение элементами повсюду выступали магические и религиозные идеи и коренившиеся в них этические представления о долге. О них и пойдет речь в последующем изложении, в основу которого положены опубликованные ранее и переработанные для настоящего издания статьи.

В первых двух более ранних по времени написания статьях делается попытка подойти к наиболее трудному для восприятия аспекту рассматриваемой проблемы под одним чрезвычайно важным углом зрения: речь идет об обусловленности "хозяйственного мышления", "этоса" данной формы хозяйства определенной религиозной направленностью. Иллюстрацией этой обусловленности должна служить связь современного хозяйственного "этоса" с рациональной этикой аскетического протестантизма. Здесь рассматривается, следовательно, лишь одна сторона определенного каузального отношения.

В последующих статьях, посвященных "хозяйственной этике мировых религий"¹, делается попытка на основании обзора взаимосвязи между наиболее важными религиями, с одной стороны, хозяйством и социальным расслоением — с другой, проанализировать обе стороны каузального отношения в той мере, в какой это необходимо для того, чтобы установить элементы, допускающие сравнение с западным развитием. Ведь лишь таким образом возможно сколько-нибудь однозначное каузальное сведение² тех моментов религиозной хозяйственной этики Запада, которые свойственны только ей и отличат ее от других. В настоящих статьях автор ни в коей мере не претендует на то, чтобы дать общий анализ различных культур, пусть в самой сжатой форме. В каждой культурной сфере намеренно подчеркивается только то, что находилось и находится в противоречии с западным культурным развитием. Статьи эти полностью ориентированы лишь на то, что является важным для анализа западного развития именно под этим углом зрения. Иной метод достижения нашей цели не представляется нам возможным. Однако для устранения

недоразумений необходимо со всей решительностью указать на границы поставленной нам задачи.

Читателя, недостаточно знакомого с данной проблематикой, следует предостеречь еще в одном отношении, а именно от переоценки значения данного исследования. Совершенно очевидно, что ни синолог, ни индолог, ни семитолог или египтолог не найдет здесь для себя ничего нового по существу интересующих его вопросов. Хотелось бы надеяться на то, что специалисты не обнаружат никаких фактических неправильностей в той части нашего исследования, которая существенна для нашей концепции. В какой степени автору удалось в границах, доступных неспециалисту, приблизиться к этому идеалу, не ему судить. Совершенно очевидно, что исследователь, вынужденный пользоваться переводами и прибегать для правильного понимания громадного количества документов и нарративных источников к специальной, очень противоречивой литературе (значение этих контроверз он также не может самостоятельно оценить), имеет все основания весьма скромно оценивать свои работы. Тем более что и количество переводов подлинных "источников", то есть надписей и грамот, в некоторых случаях (особенно для Китая) очень невелико по сравнению с тем, что имеется в

¹ Из статей, составляющих третий раздел ("Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen) книги: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1 — в настоящий сборник вошла работа "Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира" ("Theorie der Stufen imd Richtungen religiöser Weltablehnungen").

² *Kausale Zurechnung*, т.е. сведение значимых элементов действительности к их конкретным причинам (понятие веберовской методологии) — *прим. перев.*

наличии и что важно. Из всего вышесказанного ясно, что упомянутые статьи носят чисто предварительный характер, особенно в той части, где речь идет о странах Азии. Окончательное суждение надлежит вынести специалистам. Эти статьи вообще написаны лишь потому, что вплоть до настоящего времени нет таких специальных исследований, которые ставили бы себе подобную цель и рассматривали бы материал под таким специфическим углом зрения. И если любое научное исследование в конечном итоге устаревает, то к настоящей работе это относится в первую очередь. В исследованиях такого рода неизбежно приходится прибегать к сравнениям, в ходе которых, несмотря на все связанные с этим сомнения, автор вынужден привлекать материал, выходящий за рамки его непосредственной специализации. При этом приходится иметь в виду все проистекающие из этого последствия и отдавать себе отчет в том, что проделанная работа в данном случае отнюдь не является гарантией успеха. В наши дни мода и литературные склонности породили уверенность, что можно обойтись без специалиста или свести его роль к вспомогательной деятельности на службе "созерцателя", интуитивновоспринимающего действительность. Почти все науки обязаны кое-чем дилетантам, часто даже весьма ценной постановкой вопросов. Однако возведение дилетантизма в научный принцип было бы концом науки. Пусть тот, кто ищет созерцаний, отправляется в кино. Впрочем, ему в громадном количестве предоставляется на данном уровне решение интересующих его проблем и в литературной форме. Ничто не является более чуждым нашим, в высшей степени трезвым и строго эмпирическим по своему замыслу исследованиям, чем такого рода настроения. И еще мне хотелось бы прибавить следующее: тот, кто ждет "проповеди", пусть идет в собрание сектантов. Мы ни одним словом не упоминаем о ценностном соотношении сравниваемых здесь культур. Не подлежит сомнению, что человек, обозревающий какой-либо отрезок того бесконечного движения, которому подвластны судьбы людей, ощущает оглушительные удары рока. Но ему следовало бы воздержаться от своих ничтожных комментариев; они здесь так же неуместны, как выражение восторга при виде моря или гор, разве что человек чувствует себя способным воплотить свои ощущения в произведении искусства или выразить их в пророческом обращении к людям. Во всех остальных случаях бесконечные толки об

"интуиции" означают обычно не что иное, как неспособность ощущать должную дистанцию по отношению к объекту, а это достойно такого же осуждения, как аналогичная позиция по отношению к человеку.

Мы считаем необходимым пояснить, почему мы для достижения нашей цели не привлекли этнографический материал в той степени, в которой это было бы необходимо для подлинно глубокого исследования поставленной проблемы, особенно там, где речь идет о религиозности народов Азии. Произошло это не только потому, что человеческая работоспособность имеет свои границы, но и потому, что речь здесь идет о воздействии именно религиозно обусловленной этики тех слоев, которые были "культуртрегерами" в каждой из изучаемых стран. Речь идет о влиянии, оказываемом именно их жизненным поведением. Справедливо, конечно, что и это жизненное может быть понято во всем своем своеобразии только в том случае, если сопоставить его с данными этнографии и фольклора. Мы вполне осознаем этот пробел, который будет неминуемо обнаружен этнографом, и надеемся в какой-то мере восполнить его при систематическом изучении материала в работе по социологии религии³. Подобная задача вышла бы, однако, за рамки настоящего исследования с его определенным образом ограниченными

³ Это сделано в главе "Социология религии" основного социологического труда Макса Вебера "Хозяйство и общество" (*прим. перев.*).

целями. Здесь мы вынуждены были удовлетвориться попыткой выявить те черты различных религий, которые допускают сравнение с религиями западных культур. В заключение следует остановиться на антропологическом аспекте проблемы. Поскольку определенные типы рационализации мы постоянно обнаруживаем на Западе, и только там, даже в тех сферах жизненного поведения, которые (как будто) развиваются независимо друг от друга, легко может сложиться впечатление, что основой этого служат наследственные качества. Автор признает, что лично, по своим субъективным воззрениям, он склонен придавать большое значение биологической наследственности. Однако, несмотря на значительные успехи антропологии, он в настоящее время не видит пути для того, чтобы точно определить или даже предположительно выяснить вклад антропологии в намеченном здесь направлении, — ни степень ее возможного влияния, ни характер и форму ее воздействия. Одной из задач будущего социологического и исторического исследования должно быть прежде всего выявление всех тех влияний и каузальных рядов, которые могут быть удовлетворительно объяснены как реакции на судьбы человечества и среду.

* * *

Если мы, исследуя взаимосвязь между старопротестантской этикой и развитием капиталистического духа, отправляемся от учения Кальвина, кальвинизма и других "пуританских" сект, то это отнюдь не означает, что мы предполагаем обнаружить, будто кто-либо из основателей или представителей этих религиозных течений в каком бы то ни было смысле считал целью своей жизненной деятельности пробуждение того "духа", который мы именуем здесь "капиталистическим". Мы, конечно, не предполагаем, что стремление к мирским благам, воспринятое как самоцель, могло кому-нибудь из них представляться этической ценностью. Раз навсегда необходимо запомнить следующее: программа этической реформы никогда не стояла в центре внимания кого-либо из реформаторов — в нашем исследовании мы причисляем к ним и таких деятелей, как Менно, Дж. Фокс, Уэсли. Они не были ни основателями обществ "этической культуры", ни носителями гуманных стремлений и культурных идеалов или сторонниками социальных реформ. Спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности. В нем и следует искать корни этических целей и практических воздействий их учений; те и другие были лишь следствием чисто религиозных мотивов. Поэтому нам придется считаться с тем, что культурные влияния Реформации в значительной своей части — а для нашего специального аспекта в подавляющей — были непредвиденными и даже нежелательными для самих реформаторов

последствиями их деятельности, часто очень далекими от того, что проносилось перед их умственным взором, или даже прямо противоположными их подлинным намерениям...

Мы ни в коей степени не намерены защищать столь нелепый доктринерский тезис, будто "капиталистический дух" (в том смысле, в каком мы временно употребляем это понятие) мог возникнуть только в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как хозяйственная система является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд важных форм капиталистического предпринимательства, как известно, значительно старше Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения.

Мы стремимся установить лишь следующее: играло ли также и религиозное влияние — и в какой степени — определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии "капиталистического духа" и какие конкретные стороны сложившейся на капиталистической основе культуры восходят к этому религиозному влиянию. Ввиду невероятно сложного переплетения взаимосвязей

89

между материальным базисом, формами социальной и политической организации и духовным содержанием эпохи Реформации приходится принять следующий метод: прежде всего надлежит установить, существует ли (и в каких пунктах) определенное "избирательное сродство" между известными формами религиозного верования и профессиональной этикой. Тем самым (поскольку это возможно) выявится также тип и общая направленность того влияния, которое религиозное движение оказывало в силу подобного избирательного сродства на развитие материальной культуры. Лишь после того, как это будет с достаточной достоверностью установлено, можно попытаться выяснить, в какой мере содержание современной культуры в его историческом развитии следует сводить к религиозным мотивам и в какой мере к мотивам другого рода.

* * *

Мы попытаемся теперь остановиться на ряде таких моментов в пуританском понимании профессионального призвания и требовании аскетической жизни, которые должны были оказать непосредственное влияние на развитие капиталистического стиля жизни. Всю силу удара аскетизм направляет, как мы уже видели, на непосредственное наслаждение жизнью и всеми ее радостями. Наиболее яркое выражение это нашло в борьбе, развернувшейся вокруг "Книги об увеселениях", которую Яков I и Карл I в их очевидном желании покончить с пуританством возвели в закон, причем Карл I повелел читать ее с кафедры во всех церквях. Если пуритане бешено сопротивлялись королевскому постановлению, объявлявшему обычные народные увеселения в воскресные дни вне времени богослужения дозволенными законом, то тем самым они выступали не только против нарушения субботного покоя, но и против преднамеренного нарушения упорядоченного жизненного строя святых. И если король в свою очередь грозил строгой карой за попытки объявить эти развлечения незаконными, то целью его было сломить ту аскетическую направленность, которая по своему антиавторитарному характеру представляла собой опасность для государства. Феодалное общество монархического государства ограждало "склонных к развлечениям" людей от посягательств возникающей буржуазной морали и аскетических общин, враждебных властям, подобно тому как в настоящее время буржуазное общество защищает "желающих работать" от классовой морали рабочих и враждебных властям профсоюзов. В этой борьбе пуритане отстаивали свою специфическую особенность — принцип аскетической жизни, ибо в остальном антипатия пуритан и даже квакеров к спортивным играм была отнюдь не принципиальной. Но они должны были служить определенной рациональной цели: отдыху для сохранения физической работоспособности. В качестве средств освобождения от избытка жизненных сил они вызывали у пуритан сомнения, и в той мере, в какой они превращались в чистое развлечение или даже способствовали пробуждению спортивного азарта, грубых инстинктов или рационального стремления к соперничеству, они, безусловно, отвергались. Инстинктивное стремление к наслаждению жизнью, отвлекавшее и от профессиональной деятельности, и от религиозного долга, было по

самой своей природе враждебно рациональной аскезе, независимо от того, находило ли оно свое выражение в спортивных играх "сеньоров" или посещении рядовым обывателем танцевальных вечеров и таверн.

Недоверие и враждебность проявляли пуритане и по отношению ко всем тем культурным ценностям, которые не были непосредственно связаны с религией. Из этого не следует, что жизненный идеал пуританина включает в себя в качестве своего компонента мрачный, презирующий культуру фанатизм невежества. Можно — во всяком случае, поскольку речь идет о науке — с полным основанием утверждать обратное (за исключением ненавистной пуританам схоластики).

90

Крупнейшие представители пуританизма глубоко восприняли идейное богатство Возрождения — проповеди представителей пресвитерианского крыла этого движения пестрят классицизмами. Не пренебрегали в полемике по богословским вопросам такого рода ученостью и радикалы, хотя они именно ее и порицали. Вероятно, нигде не было такого количества "graduates" (людей с высшим образованием — *англ.*), как в Новой Англии в первом поколении ее жителей. В основу сатирического изображения пуритан, например, в "Гудибрасе" Самюэля Батлера положены прежде всего именно их кабинетная ученость и изощренная диалектика. Это отчасти связано с религиозной оценкой знания, сложившейся в результате неприятия "*fides implicita*" (сокровенной веры — *лат.*) католицизма. Иначе обстоит дело, как только мы переходим в область литературы ненаучного характера и изобразительного искусства. Здесь аскетизм действительно заключил в оковы жизнь веселой старой Англии. И это касается не только светских празднеств. Гнев и ненависть пуритан, направленные против всего того, в чем можно было усмотреть оттенок "*superstition*" (суеверия — *англ.*), против всех реминисценций магических и церковных обрядов сообщения благодати, распространялись на христианский праздник Рождества так же, как и на праздник Майского дерева, и на всю ту непосредственную радость, которую доставляло верующим церковное искусство. То обстоятельство, что в Голландии это не помешало развитию великого, подчас откровенно реалистического искусства, свидетельствует лишь о том, сколь малоэффективными были все усилия тамошних ревнителей строгой регламентации нравов по сравнению с влиянием двора и регентов (слоя рантье), а также с жизнерадостностью разбогатевших бюргеров, после того как кратковременное господство кальвинистской теократии растворилось в рамках трезвой государственной церкви, а кальвинистская аскеза тем самым в значительной степени утратила свою притягательную силу. Театр пуритане отвергали, а полное исключение всех элементов эротики и любого изображения нагого человеческого тела из сферы искусства сделало невозможным появление радикальных взглядов в литературе или живописи. Такие понятия, как "*idle talk*" (пустая болтовня — *англ.*), "*superfluities*" (излишества — *англ.*), "*vain ostentation*" (суетное тщеславие — *англ.*), а ими пуритане клеймили всякую иррациональную деятельность, лишенную определенной цели и тем самым направленную не на достижение аскетических идеалов и не на приумножение славы Господней, а на служение человеку, неизменно фигурировали всякий раз, когда надо было подчеркнуть значение трезвости и целесообразности и противопоставить их число художественным мотивам. И особой силой это противопоставление достигало тогда, когда речь шла о личной склонности к роскоши, например, в одежде. Идейной основой ярко выраженной тенденции к унифицированию стиля жизни, которая в настоящее время служит капиталистическим интересам стандартизации продукции, является отказ от "обожествления рукотворного". При этом не следует, конечно, забывать, что в пуританизме была заключена бездна противоречий, что инстинктивное стремление к вневременному высокому искусству было значительно более свойственно ведущим мыслителям пуританизма, чем "кавалерам", и что на творчество такого неповторимого гения, каким был Рембрандт, наложила несомненный отпечаток и его сектантская среда, как ни мало его "поведение" соответствовало требованиям пуританского Бога. Однако в целом это не изменяет общей картины, ибо то глубокое погружение личности

в свой внутренний мир, к которому могло привести дальнейшее развитие пуританского мироощущения и одним из факторов которого оно действительно стало, оказало свое влияние, главным образом, на литературу, да и то более позднего времени...

...Подводя итог сказанному выше, мы считаем возможным утверждать, что мирская аскеза протестантизма со всей решительностью отвергала непосредствен

91

ное наслаждение богатством и стремилась сократить потребление, особенно когда оно превращалось в излишества. Вместе с тем она освобождала приобретательство от психологического гнета традиционалистской этики, разрывала оковы, ограничивавшие стремление к наживе, превращая его не только в законное, но и угодное Богу (в указанном выше смысле) занятие. Борьба с плотью и приверженностью к материальным благам была, как наряду с пуританами настойчиво подчеркивает и великий апологет квакерского учения Барклей, борьбой не с рациональным использованием имущества. Оно прежде всего находило свое выражение в привязанности к показной роскоши (проклинаемой пуританами в качестве обожествления рукотворного), столь свойственной феодальной жизни, тогда как Богу угодно рациональное и утилитарное использование богатства на благо каждого отдельного человека и общества в целом. Аскеза требовала от богатых людей не умерщвления плоти, а такого употребления богатства, которое служило бы необходимым и практически полезным целям. Понятие "*comfort*" характерным образом охватывает круг этически дозволенных способов пользования своим имуществом, и, разумеется, не случайно связанный с этим понятием строй жизни прежде всего и наиболее отчетливо обнаруживается у самых последовательных сторонников этого мировоззрения, у квакеров. Мишурному блеску рыцарского великолепия с его весьма шаткой экономической основой и предпочтением сомнительной элегантности трезвой и простой жизни они противопоставляли в качестве идеала уют буржуазного "*home*" (дома — *англ.*) с его безупречной чистотой и солидностью.

Борясь за производительность частнохозяйственного богатства, аскеза ратовала как против недобросовестности, так и против инстинктивной жадности, ибо именно ее она порицала как "*covetousness*", "мамонизм" и т.п., другими словами, против стремления к богатству как самоцели. Ибо имущество само по себе, несомненно, является искусом. Однако тут-то аскеза превращалась в силу, "что без числа творит добро, всему желая зла"⁴ (а зло в ее понимании — это имущество со всеми его соблазнами). Дело заключалось не только в том, что в полном соответствии с Ветхим заветом и с этической оценкой "добрых дел" эта сила видела в стремлении к богатству как самоцели вершину порочности, а в богатстве как результате профессиональной деятельности — Божье благословение; еще важнее было другое: религиозная оценка неутомимого, постоянного, систематического мирского профессионального труда как наиболее эффективного аскетического средства и наиболее верного и очевидного способа утверждения возрожденного человека и истинности его веры неминуемо должна была служить могущественным фактором в распространении того мироощущения, которое мы здесь определили как "дух" капитализма. Если же ограничение потребления соединяется с высвобождением стремления к наживе, то объективным результатом этого будет накопление капитала посредством принуждения к аскетической бережливости. Препятствия на пути к потреблению нажитого богатства неминуемо должны были служить его производительному использованию в качестве инвестируемого капитала. Конечно, степень этого воздействия не может быть исчислена в точных цифрах. В Новой Англии эта связь ощущается очень сильно, она не ускользнула от взора такого выдающегося историка, каким является Джон Дойл. Однако и в Голландии, где действительное господство кальвинизма продолжалось лишь семь лет, простота жизненного уклада, утвердившегося в подлинно религиозных кругах, привела при наличии громадных состояний к ярко выраженному импульсу накопления капитала. Само собой разумеется, что пуританизм с его антипатией к феодальному образу жизни должен был заметно ослабить широко распро

⁴ Гете. Фауст: Пер. с нем. Б.Л. Пастернака. М., 1953. С. 90 (Прим. перев.).

страненную повсюду и во все времена тенденцию (сильную у нас и поныне) приобретать на нажитый капитал дворянские земли...

...Вплоть до настоящего времени в "национальном характере" англичан сохранились противоречивые черты: с одной стороны, несокрушимая наивная жизнерадостность, с другой — строго контролируемая сдержанность, самообладание и безусловное подчинение принятым этическим нормам. Через всю раннюю историю североамериканской колонизации проходит это противоречие: с одной стороны, "*adventurers*" (авантюристы — *англ.*), обрабатывающие плантации с помощью "*indentured servants*" (эксплуатируемых рабов — *англ.*) в качестве рабочей силы и склонные к аристократическому образу жизни, с другой — пуритане с их специфической буржуазной настроенностью.

Повсюду, где утверждалось пуританское мироощущение, оно при всех обстоятельствах способствовало установлению буржуазного рационального с экономической точки зрения образа жизни, что, конечно, имеет неизмеримо большее значение, чем простое стимулирование капиталовложений. Именно пуританское отношение к жизни было главной опорой этой тенденции, а пуритане — ее единственно последовательными сторонниками. Пуританизм стоял у колыбели современного "экономического человека". Правда, и пуританские жизненные идеалы подчас не выдерживали натиска слишком сильных "искушений", которые, как хорошо было известно и пуританам, таило в себе богатство. Мы постоянно встречаем искренних сторонников пуританской веры в рядах поднимающихся слоев мелкой буржуазии и фермеров; и даже "*beati possidentes*" (благословенные собственностью — *лат.*) среди квакеров весьма часто склонялись к отказу от своих прежних идеалов. Здесь все тот же рок, который постоянно преследовал и предшествующую мирской аскезе средневековую "монашескую аскезу": как только в обители строго регулируемой жизни и ограниченного потребления рациональное ведение хозяйства достигало полного расцвета, приобретенное имущество либо сразу феодализировалось, как это происходило до Реформации, либо складывалась такая ситуация, которая ставила под угрозу монастырскую дисциплину, и тогда наступал момент для проведения одного из многочисленных "реформирований" монастырских уставов. Вся история монастырских орденов в определенном смысле не что иное, как непрерывная борьба с секуляризирующим влиянием собственности. То же в безгранично большей степени относится к мирской аскезе пуританизма. Могучее "*revival*" (возрождение — *англ.*) методизма, предшествовавшее расцвету английской промышленности в XVIII в., можно уподобить такой монастырской реформе. Здесь уместно привести отрывок из Джона Уэсли, который вполне мог бы служить эпиграфом ко всему вышесказанному. Слова Уэсли свидетельствуют о том, что главы аскетических движений полностью (и совершенно в духе нашего толкования) отдавали себе отчет в изложенной выше, на первый взгляд, парадоксальной взаимосвязи. Уэсли пишет: "Я опасаюсь того, что там, где растет богатство, в той же мере уменьшается религиозное рвение. Поэтому, исходя из логики вещей, я не вижу возможности, чтобы возрождение подлинного благочестия где бы то ни было могло быть продолжительным. Ибо религия неминуемо должна порождать как трудолюбие (*industry*), так и бережливость (*frugality*), а эти свойства в свою очередь обязательно ведут к богатству. Там же, где увеличивается богатство, создается благодатная почва для гордыни, страстей и привязанности к мирским радостям жизни во всех их разновидностях. Как же можно рассчитывать на то, что методизм, эта религия сердца, сохранит свой первоначальный облик, пусть даже теперь эта религия подобна древу с пышной листвой? Повсеместно методисты становятся прилежными и бережливыми. Их имущество, следовательно, растет. Вместе с тем

растут и их гордыня, страсти, любовь к плотским мирским утехам и высокомерие. В результате этого сохраняется лишь форма религии, но дух ее постоянно исчезает. Неужели же нет такого средства, которое могло бы предотвратить этот непрекращающийся упадок

чистой религии? Мы не можем препятствовать тому, чтобы люди радивыми и бережливыми были. Мы обязаны призывать всех христиан к тому, чтобы они наживали столько, сколько можно, и сберегали все, что можно, то есть стремились к богатству". (За этим следует увещание, чтобы "наживающие сколько могут и сберегающие сколько могут" были готовы и "отдать все, что могут", дабы сохранить милосердие Господне и скопить сокровища на небесах.) Очевидно, что в этих словах вплоть до мельчайших нюансов обнаруживается тот же ход мыслей, который был предложен нами вниманию читателей.

Как указывает Уэсли, великие религиозные движения, чье значение для хозяйственного развития коренилось прежде всего в их аскетическом воспитательном влиянии, оказывали наибольшее экономическое воздействие, как правило, тогда, когда расцвет чисто религиозного энтузиазма был уже позади, когда судорожные попытки обрести царство Божье постепенно растворялись в трезвой профессиональной добродетели и корни религиозного чувства постепенно отмирали, уступая место утилитарной посясторонности; в это время, пользуясь определением Доудена, "Робинзон Крузо", изолированный от мира экономический человек, занимающийся отчасти и миссионерством, вытеснил в народной фантазии "пилигрима" Беньяна, этого одинокого человека, все усилия которого направлены на то, чтобы поскорее миновать "ярмарку тщеславия" в поисках царства Божьего...

...Так возникает специфически буржуазный профессиональный этос. В обладании милостью Божьей и Божьим благословением буржуазный предприниматель, который не преступал границ формальной корректности (чья нравственность не вызывала сомнения, а то, как он распоряжался своим богатством, не встречало порицания) мог, и даже обязан был соблюдать свои деловые интересы. Более того, религиозная аскеза предоставляла в его распоряжение трезвых, добросовестных, чрезвычайно трудолюбивых рабочих, рассматривавших свою деятельность как угодную Богу цель жизни. Аскеза создавала и спокойную уверенность в том, что неравное распределение земных благ, так же как и предназначение к спасению лишь немногих, — дело божественного провидения, преследующего тем самым свои тайные, нам не известные цели. Уже Кальвину принадлежит часто цитируемое изречение, что "народ" (то есть рабочие и ремесленники) послушен воле Божьей лишь до той поры, пока он беден. Нидерландцы (Питер де ля Кур и др.) "секуляризовали" это положение следующим образом: люди в своем большинстве работают лишь тогда, когда их заставляет нужда. Сформулированный таким образом лейтмотив капиталистического хозяйства вошел затем в теорию "производительности" низкой заработной платы в качестве одного из компонентов. И здесь в полном соответствии с той эволюцией, которую мы нередко обнаруживали, идея по мере отмирания ее религиозных корней был незаметно придан утилитарный оттенок. Средневековая этика не только допускала нищенство, но даже возвела его в идеал в нищенствующих орденах, и в миру нищие подчас определялись как некое "сословие", значение которого заключается в том, что оно создает для имущих благоприятную возможность творить добрые дела, подавая милостыню. Еще англиканская социальная этика эпохи Стюартов была внутренне очень близка к этой точке зрения. И лишь пуританская аскеза сыграла известную роль в том жестком английском законодательстве о бедных, которое полностью преобразовало сложившееся положение дел. И она сделала это с тем большей легкостью, что протестантские секты и строго пуританские общины действительно не знали нищенства в своей среде...

...Конечно, аскетическая литература почти всех вероисповеданий исходит из представления, что добросовестная работа, даже по низкой ее оплате, выполняемая теми, кому жизнь не предоставила иных возможностей, является делом, чрезвычайно угодным Богу. В этом отношении протестантская аскеза сама по себе не создала ничего нового. Однако она не только бесконечно углубила это представление, но и присоединила к существующей норме то, что, собственно говоря, только и определяло силу ее воздействия, — психологический импульс, который возникал в результате отношения к своей работе как

призванию, как к самому верному, в конечном итоге единственному, средству увериться в своем избранничестве. Вместе с тем аскеза легализовала также эксплуатацию этой специфической склонности к труду, объявив "призванием" и стремление приобретателя к наживе. Совершенно очевидно, в какой сильной степени устремленность исключительно к тому, чтобы обрести спасение в загробной жизни посредством выполнения своих профессиональных обязанностей в качестве своего призвания, и строгая аскеза, которой церковь подчиняла в первую очередь, конечно, неимущие классы, способствовали увеличению "производительности" труда в капиталистическом значении этого понятия. Отношение к труду как к призванию стало для современного рабочего столь же характерным, как и аналогичное отношение предпринимателя к наживе. Столь проницательный англиканский наблюдатель, как сэр Уильям Петти, отразил эту новую для того времени ситуацию в своем указании на то, что экономическая мощь Голландии XVII в. объясняется наличием там многочисленных "*dissenters*" (диссентеров — *англ.*) (кальвинистов и баптистов), людей, которые видят "в труде и интенсивном предпринимательстве свой долг перед Богом". "Органическому" социальному устройству в том фискально-монополистическом его варианте, который оно получило в англиканстве при Стюартах, в частности, в концепции Уильяма Лода, — этому союзу церкви и государства с "монополистами" на почве христианского социализма — пуританизма, все сторонники которого были решительными противниками такого, пользовавшегося государственными привилегиями капитализма торговцев, скупщиков и колониалистов, противопоставлял индивидуалистические импульсы рационального легального предпринимательства, основанного на личных качествах, на инициативе. И если пользовавшаяся государственными привилегиями монополистическая промышленность Англии скоро пришла в упадок, то рациональное предпринимательство пуритан сыграло решающую роль в развитии тех промышленных отраслей, которые возникали без какой-либо поддержки со стороны государства, а подчас и несмотря на недовольство властей и вопреки ему. Пуритане (Принн, Паркер) решительно отказывались от сотрудничества с "придворными прожектерами" крупнокапиталистического типа, считая, что они вызывают сомнения в этическом отношении. Пуритане гордились превосходством своей буржуазной морали и деловых качеств, усматривая в них подлинную причину тех преследований, которым они подвергались со стороны придворных кругов. Уже Даниэль Дефо предлагал прибегнуть в борьбе с диссентерами к бойкоту банковских векселей и к денонсации вкладов. Противоположность этих двух видов капиталистической деятельности во многом соответствует различиям религиозных учений их представителей. Нонконформисты еще в XVIII в. постоянно подвергались издевательствам за то, что они являли собой носителей "*spirit of shopkeepers*" (духа лавочников — *англ.*), и преследовались за искажение идеалов старой Англии. В этом коренилась и противоположность между пуританским и еврейским хозяйственным этосом — уже современникам (Принн) было ясно, что первый, а не второй был буржуазным хозяйственным этосом.

Один из конституционных компонентов современного капиталистического духа, и не только его, но и всей современной культуры, — рациональное жизненное

поведение на основе идеи профессионального призвания — возник (и настоящая работа посвящена доказательству этого) из духа христианской аскезы. Достаточно вспомнить приведенный в начале нашего исследования трактат Франклина, чтобы обнаружить, насколько существенные элементы того образа мыслей, который мы определили как "дух капитализма", соответствует тому, что (мы показали это выше) составляет содержание пуританской профессиональной аскезы, только без ее религиозного обоснования — ко времени Франклина оно уже отмерло. Впрочем, мысль, что современная профессиональная деятельность носит отпечаток аскетизма, сама по себе не нова. Что ограничение человеческой деятельности рамками профессии вместе с отказом от фаустовской многосторонности (который, естественно, вытекает из этого ограничения) является в современном мире

обязательной предпосылкой плодотворного труда, что, следовательно, "дело" и "отречение" в настоящее время взаимосвязаны — этот основной аскетический мотив буржуазного стиля жизни (при условии, что речь идет именно о стиле, а не об отсутствии его) хотел довести до нашего сознания уже Гете на вершине своей жизненной мудрости, о чем свидетельствуют его "Годы странствий" и то, как он завершил жизненный путь Фауста. Для Гете осознание этого факта означало отречение и прощание с эпохой гармоничного, прекрасного человека, с эпохой, повторение которой для нашей культуры столь же невозможно, как для древности невозможен был возврат к эпохе расцвета афинской демократии. Пуританин хотел быть профессионалом, мы должны быть таковыми. Но по мере того, как аскеза перемещалась из монашеской кельи в профессиональную жизнь и приобретала господство над мирской нравственностью, она начинала играть определенную роль в создании того грандиозного космоса современного хозяйственного устройства, связанного с техническими и экономическими предпосылками механического машинного производства, который в наше время подвергает неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный стиль, причем не только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения. И это принуждение сохранится, вероятно, до той поры, пока не прогорит последний центнер горючего. По Бакстеру, забота о мирских благах должна обременять его святых не более, чем "тонкий плащ, который можно ежеминутно сбросить". Однако плащ этот волею судеб превратился в стальной панцирь. По мере того как аскеза начала преобразовывать мир, оказывая на него все большее воздействие, внешние мирские блага все сильнее подчиняли себе людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества. В настоящее время дух аскезы — кто знает, навсегда ли? — ушел из этой мирской оболочки. Во всяком случае, победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе. Уходят в прошлое и розовые мечты эпохи Просвещения, этой смеющейся наследницы аскезы. И лишь представление о "профессиональном долге" бродит по миру, как призрак прежних религиозных идей. В тех случаях, когда "выполнение профессионального долга" не может быть непосредственно соотнесено с высшими духовными ценностями или, наоборот, когда оно субъективно не ощущается как непосредственное экономическое принуждение, современный человек обычно просто не пытается вникнуть в суть этого понятия. В настоящее время стремление к наживе, лишенное своего религиозно-этического содержания, принимает там, где оно достигает своей наивысшей свободы, а именно в США, характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной. Никому не ведомо, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы; возникнут ли к концу этой грандиозной эволюции совершенно новые пророческие идеи, возродятся ли с небывалой мощью прежние представления и идеалы или, если не произойдет ни того, ни другого, не наступит

96

ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость. Тогда-то применительно к "последним людям" этой культурной эволюции обретут истину следующие слова: "Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее не доступной ступени человеческого развития".

Однако тем самым мы вторгаемся в область оценочных и религиозных суждений, которые не должны отягощать это чисто историческое исследование. Наша задача сводится к следующему: показать значение аскетического рационализма (лишь намеченное в предыдущем очерке) и для социально-политической этики, следовательно, для организации и функций социальных сообществ — от религиозных собраний до государства. Далее мы предполагали исследовать отношение аскетического рационализма к рационализму гуманистическому, его жизненным идеалам и культурным влияниям. Затем — к развитию философского и научного эмпиризма, к развитию техники и духовных ценностей культуры. И, наконец, следовало бы проследить историческое становление аскетического

рационализма, начиная от его средневековых истоков до его преобразования в чистый утилитаризм во всех областях распространения аскетической религиозности. Только таким путем можно было бы установить степень культурного значения аскетического протестантизма в его отношении к другим пластическим элементам современной культуры. Здесь же мы лишь попытались свести влияние аскетического протестантизма и характер этого влияния к их мотивам в одном, хотя и немаловажном пункте. Далее следовало бы также установить, в какой степени протестантская аскеза в процессе своего становления и формирования в свою очередь подвергалась воздействию со стороны всей совокупности общественных и культурных факторов, прежде всего экономических. Ибо несмотря на то, что современный человек при всем желании обычно неспособен представить себе всю степень того влияния, которое религиозные идеи оказывали на образ жизни людей, их культуру и национальный характер, это, конечно, отнюдь не означает, что мы намерены заменить одностороннюю "материалистическую" интерпретацию казуальных связей в области культуры и истории столь же односторонней спиритуалистической казуальной интерпретацией. Та и другая допустимы в равной степени, но обе они одинаково мало помогают установлению исторической истины, если они служат не предварительным, а заключительным этапом исследования.

2. СЕКТАНТСТВО И РАЗВИТИЕ КАПИТАЛИЗМА В РОССИИ

Н.М. Никольский*

Ранее¹ мы охарактеризовали три главнейших направления так называемого раскола: боярское, посадское и крестьянское; там же мы указали, что профессиональный клир, не принявший "новой веры", разделился, и различные его элементы примкнули к этим трем основным направлениям, не образуя какого-либо отдельного своеобразного течения старой веры. Из этих трех направлений боярское скоро исчезло совершенно со сцены вместе с окончательным исчезновением боярства как определенной социальной группы; уже в 90-х годах XVIII в. уцелевшие осколки боярской староверческой фронды растворились в других течениях раскола. Напро

* Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 234—235, 237, 242—245, 240-241, 269,

319—320, 345—348, 350, 353—356, 364—368, 404—408.

¹ См. в указанной работе гл. "Религиозно-социальные движения второй половины XVII в." (Прим. сост.).

4. Религия и общество. Часть II 97

тив, в посадской и крестьянской среде старая вера получила дальнейшее и чрезвычайно интересное развитие. При этом в форме "старой православной" и "древнероссийской" или просто "восточно-православной" веры старообрядчество удержалось в среде посадского сословия и принесло там свои наиболее зрелые и подлинные плоды. Это явление вполне естественное и закономерное. Посадская оппозиция была оппозицией будущих участников господства политического; в сфере социальной посадское купечество уже в XVIII в. отчасти естественным, отчасти искусственным законодательным путем стянуло под свою зависимость почти все "подлые" элементы посадского мира. Поэтому религиозное развитие посадской оппозиции направилось не столько в сторону выработки новой религиозной идеологии, сколько в сторону выработки церковных организаций, организаций господства, оперировавших старой, "древнероссийской", "истинно православной" идеологией и ею опутывавшей эксплуатируемые элементы. Развитие посадского раскола базировалось в течение XVIII в. на росте торгового капитала, искавшего всяческих путей для накопления, и всего прямолинейнее было в так называемой поповщине, выработавшей к середине XIX в. законченную старообрядческую церковь. Развитие в среде крестьянской оппозиции шло

иным путем. По мере того, как первоначальные крестьянские раскольничьи организации, образовавшиеся в конце XVII в., разлагались под влиянием социальной дифференциации, они распадались на буржуазные церковные организации и на сектантские крестьянские общины, организации борьбы. Помимо того, терзаемое со всех сторон крепостническим государством, крестьянство в течение XVIII и XIX вв. создавало все новые и новые секты. Крестьянская реформация, начавшаяся в XVII в., не закончилась еще в наши дни.

В первой половине XVIII в. правительство вместе с синодом вело свирепую борьбу против раскольничьих общин, сложившихся в конце XVII в. на различных окраинах Московского государства. Поэтому начиная с XVIII в. новые общины раскольников слагаются преимущественно за рубежом. Это была такая же оживленная эмиграция и по таким же мотивам, как эмиграция из Англии пуритан в XVI в. и интендантов в XVI и XVII вв. С особенной силой эта эмиграция шла во время бироновщины, в 30-х годах XVIII в., когда вакханалия властей над раскольниками достигла ужасающих размеров...

...Заграничные колонии эмигрировавших старообрядцев и дали впоследствии основной контингент адептов старообрядческих церковных организаций, поповщинских и беспоповщинских, т.е. принимавших священников, переходивших из никонианской и синодской церкви и не принимавших и обходившихся без священников.

Первая ячейка будущей поповщинской старообрядческой церкви была заложена эмиграцией 12 купеческих семейств, выселившихся в 70-х годах XVII в. из Москвы под руководством попа Кузьмы от Всех святых на Кулишках (в Белом городе, цитадели московского купечества) в Стародубье и основавших слободу Понуровку. За московской колонией последовали колонии из других городов — из Калуги, Беляева, Орла, Ярославля, Костромы, Великих Лук, Вязьмы, Юрьева-Польского и еще шести других пунктов. В Стародубье были уже в это время раскольничьи эмигранты из крестьян, так что образовавшиеся в Понуровке, Семеновке, Злынке, Зыбкой (будущем Новозыбкове) и в других местах купеческие слободы сейчас же нашли себе точку опоры. Первое время старообрядческие поселения в Стародубье пользовались значительными льготами, при помощи которых украинские светские и духовные державцы старались привлечь на свои пустынные земли переселенцев изза московского рубежа. Но после хованщины московское правительство потребовало от украинского гетмана Самойловича принятия репрессивных мер против бежавших на Украину раскольников. Обеспокоились и сами стародубские державцы, опасаясь, как бы и у них московские "воры" не подняли смуты. Тогда началась эмиграция старообрядцев за польский рубеж. Соседские польские магнаты так же

98

были заинтересованы в заселении своих обширных и пустынных владений и охотно давали большие льготы не только податного, как на Украине, но и вероисповедного характера...

...Другая линия посадского старообрядчества пошла по Волге и к Уралу, от Керженца. Читатель помнит, что на Керженце еще в конце XVII в. образовалось 77 скитов, переполненных беглыми монахами и священниками. В начале XVIII в. к этим скитам прибавилось еще 17. Скиты стали опорным пунктом для раскольничьей колонизации. Керженские леса и болота были еще более глухой местностью, чем труппы Стародубья; они были прекрасным пристанищем для беглого крестьянства, но для посадских людей ничего привлекательного не представляли. Но рядом была широкая торговая дорога на юг и восток, Волга с ее могучими левыми притоками. В руках старообрядцев оказались вскоре все главнейшие торговые пункты в Нижегородском крае и ниже по Волге. Начиная с Шуи, старообрядцы образовали далее общины в Городце Балахнинского уезда, крупной для тогдашнего времени хлебной пристани, в Горбатове, с прядильными мануфактурами, в Павлове, Лыскове, Макарьеве, Самаре. В конце XVIII в. зарегистрированных раскольников по берегам Оки и Волги только в пределах Нижегородского края насчитывалось до 46 000. В пристанях и приречных слабодах старообрядцы захватили в свои руки все судостроение и торговлю, совершенно оттеснив в сторону немногочисленное купечество, державшееся

никонианства. "Державшиеся старой веры живут гораздо богаче державшихся новой веры, а это показывает, что бог благославляет не новую, а старую веру", — самодовольно замечает старообрядческий писатель. С Волги по Каме посадская раскольничья колонизация пошла на Урал и там делала такие же блестящие успехи. Уже в 1736 г. тайный советник Татищев доносил в Петербург о старообрядцах на уральских заводах, "раскольников-де в тех местах умножилось, а наипаче, что на партикулярных заводах Демидовых и Осокиных приказчики едва не все, да и сами промышленники некоторые раскольники, и ежели оных выслать, то, конечно, им заводов содержать нечем, и в заводах Ея Имп. Величества будет не без вреда; ибо там при многих мануфактурах, яко жестяной, почитай все харчами и потребностями торгуют олончане, туляки и керженцы — все раскольники...

...Торговые и промышленные успехи старообрядцев объяснялись... вполне реальными причинами. Первая заключалась в необыкновенной солидарности старообрядческих бюргеров между собой. Солидарность связывала не только членов одной и той же общины, тут не было ничего удивительного, ибо каждая новая колония должна была завоевать себе жизнь совокупными усилиями и строилась "миром", устраивала мирское самоуправление. Более того, отдельные общины были связаны такою же солидарностью интересов. Она сказывалась с особенною силою в тех случаях, когда та или иная община терпела катастрофу вследствие репрессий правительства...

...В середине XVIII в. старообрядческая буржуазия, российская и зарубежная, обладала уже "великими промыслами и торгами". Правительство Екатерины II учло это обстоятельство как финансовую возможность и отменило целый ряд ограничений, взвалив зато на плечи старообрядцев тягло на общем основании. В конце 1762 г. был опубликован манифест Екатерины, призвавший в Россию селиться людей всех "наций", "кроме жидов", а также приглашавший вернуться в Россию всех русских беглецов, обещая им прощение преступлений и другие "матерния щедроты". Под беглецами в первую голову, как разъяснил сенат, разумелись раскольники; кроме права вернуться им были обещаны и другие льготы: разрешение не брить бороду, носить какое хотят платье, шесть лет свободы от всяких податей и работ; каждый имел право вернуться к прежнему помещику (!) либо записаться в государственные крестьяне или в купечество. За этим манифестом последовал ряд

4*

99

указов, улучшавших положение всех раскольников вообще; были формально отменены указы Петра I о бороде, платье старого покроя и двойном окладе; была уничтожена особая раскольничья контора, ведавшая до тех пор делами о раскольниках; раскольники были допущены к свидетельствованию в суде и получили доступ к выборным должностям...

...Манифест 1762 г. дал толчок к быстрому росту раскола на Иргизе, который к началу XIX в. занял в поповщине совершенно исключительное положение. Организацию переселенцев на новых местах приняли на себя существовавшие внутри России раскольничьи общины и повели ее уверенным и быстрым темпом. Новые слободы, скиты и часовни росли, как грибы после дождя. Синод просил было правительство не разрешать постройки часовен, чтобы не было православным "развращения", но на его жалобы не было обращено никакого внимания. Мало того, в 1780 г. московские и поволжские купцы-старообрядцы достигли нового и весьма решительного успеха: пустив в ход все свое влияние и не жалея денег на взятки, они добились разрешения на превращение часовни при Верхне-Исаакиевском ските в церковь. После организации регулярного культа этот скит превратился в настоящий монастырь, а вслед за ним обстроились церквами и превратились в монастыри еще четыре скита. Таким образом, впервые после векового перерыва возобновился на легальном основании правильный старообрядческий культ: ниже мы увидим все огромное организационное значение этого события. Душою всего дела были московский купец Юршев, ставший первым настоятелем Исаакиева монастыря, Вольский купец-миллионер Злобин и Вольский купец же, имевший дело и в Москве, Росторгуев; они же давали и средства на постройку и оборудование церквей, не жалея денег, чтобы блеснуть перед никонианами...

...Кроме Иргиза, после указов 1764, 1769 и 1785 гг. множество переселенцев изза границы поселилось в различных городах, записываясь в купечество, и усиливало, таким образом, существовавшие там ранее общины. Наконец, в конце 1771 г. легально организовалась московская группа старообрядцев-купцов и сейчас же после этого выдвинулась на первое место как естественный центр старообрядческих буржуазных общин. Москвичи воспользовались чумой, посетившей в этот год Москву: испросив у властей разрешение открыть и содержать на средства группы московских старообрядцев чумной карантин и кладбище за Рогожской заставой, старообрядцы устроили там часовню и создали, таким образом, организацию, имевшую официальное право на существование под флагом благотворительности. В руках рогожской общины к началу XIX в. оказывается уже сила миллионных капиталов, которая заставила преклониться перед собою старые центры — Керженец, Стародубье и Иргиз — и направила по своей воле развитие старообрядческой церкви... Это руководящее положение рогожской общины в церковных делах опиралось на руководящую роль рогожского торгового капитала. В начале XIX в. Таганка и Рогожская были как бы головой огромного спрута, протянувшего свои щупальцы во все стороны Российской империи, вплоть до крайних ее пределов. Церковная организация поповщины была лишь псевдонимом широкой организации торгового капитала, главными владельцами которого были тогда "благословенные" адепты старой веры. Главное место в торговом обороте этой эпохи занимала торговля хлебом. Рогожская и Таганка задолго до организации специальной торговой агентуры уже имели таковую в лице старообрядческих общин хлебобродных губерний... Постоянные и регулярные сношения общин этих губерний с рогожской метрополией ставили рогожцев в известность о видах на урожай, о ценах на хлеб и давали возможность в наиболее благоприятную минуту и ранее всех других конкурентов производить закупки. Донские, уральские и нижеволжские общины играли такую же роль по отношению к рыбной торговле, какую играли общины степных губерний по отношению к торговле скотом. Рогожское кладбище рассылало во все стороны ходебои

100

ков-офеней², в руках рогожцев находилась вся московская ямская слобода — ямщики были сплошь почти все старообрядцы. Неудивительно, что и в Москве, и на Нижегородской ярмарке, и на других крупных ярмарках рогожцы устанавливали цены на все важнейшие товары, их влияние чувствовалось даже в Иркутской губернии, в Бухаре и Хиве. Войны начала XIX в., кончая войной 1812 г., доставили рогожцам целый ряд выгодных казенных подрядов и поставок. В это время капиталы наживались со стремительной быстротою, и нередко были случаи, что простой ходебщик-офеня становился в полтора-два года миллионером...

Сектантство крепостной эпохи

Филипповцы и бегуны

Государственная церковь и старообрядческие церковные группировки... были организациями господства и эксплуатации; секты, были, напротив, за немногими исключениями, такими организациями, которые создавались с первоначальной целью уйти от какого бы то ни было господства и только в процессе своего развития превращались также в организации господства. Секты создаются преимущественно в крестьянской среде, лишь иногда захватывая и городское мещанство; поэтому история крестьянства является определяющим моментом и для истории возникновения и развития почти всех сект. Насколько сложнее и разнообразнее была крестьянская жизнь в течение XIX в. сравнительно с XVIII в., настолько же разнообразнее и многочисленнее в XIX в. были проявления крестьянской реформации. В XVIII в. в положении крестьянства, по существу, не было перемен; были только моменты особого обострения крепостного права, но не было таких моментов, которые открывали бы перед крестьянином перспективы лучшего будущего. XIX в. начался указом о свободных хлебопашцах, затем началась агония крепостного права в виде аракчеевщины и тисков николаевской эпохи; после этого пришла эмансипация, которая при

всей ее половинчатости все-таки глубоко затронула крестьянский быт и заставила мужицкую мысль шевелиться несколько быстрее, чем раньше. Поэтому и религиозная жизнь крестьянства в XIX в. неизмеримо богаче, чем в XVII или XVIII в.: секты появляются одна за другой в бесчисленном количестве, возникая иногда по ничтожным поводам или одновременно появляясь в одном и том же виде в разных углах России; одни возникают заново, другие являются трансформациями более ранних сект...

Старообрядчество и скопчество на почве промышленного капитала

Торгово-промышленный рогожский союз в первые 30 лет XIX в. выступил в новой, еще почти неслыханной в России, роли. Кошели и сундуки Рогожской и Таганки раскрылись для новых предприятий: в самой Москве и в ее окрестностях, в особенности в Гуслицкой волости Богородского уезда, рогожские капиталисты основали первые крупные мануфактуры. Не старые крепостные мануфактуры районов льноводства, а новые мануфактуры, зародыши настоящей свободной капиталистической промышленности. Мобилизация рогожского капитала повлекла за собой новые успехи поповщинской пропаганды. В поповщину потянулись купцы, через которых сбывалась продукция рогожцев, а также масса офеней и других мелких торговцев и ремесленников. Еще важнее роль поповщинской организации была в эксплуа

² Офеня (коробейник) — мелкий розничный торговец на Руси. Офени торговали ("вразноску" и "вразвозку") по небольшим городам, селам, деревням книгами, бумагой, нитками, иглами, лентами, платками, недорогими серьгами и кольцами.

101

тации рабочей силы. Крестьяне, поступавшие на мануфактуры в качестве рабочих и приказчиков, массами принимали старообрядчество, и таким путем весь Гуслицкий район быстро и невозвратно ушел из синодской церкви. Крестьянам был прямой расчет переходить в старообрядчество, ибо перед ним открывалась перспектива быстрого выхода из крепостного состояния и избавления от рекрутчины. Эта перспектива была построена на совершенно иных началах, чем принципиальная идеология сектантов или революционные надежды пугачевцев. Новые фабриканты нуждались в свободных рабочих руках, в гарантии от всяких случайностей, всегда возможных при аренде крестьян у помещиков. Поэтому за переход в старообрядчество крестьянам выдавались на льготных условиях ссуды для выкупа на волю и покупались для них рекрутские квитанции. Фабриканты, конечно, впоследствии с лихвой покрывали эти издержки нищенской заработной платой, неограниченной продолжительностью рабочего дня и гарантией от каких бы то ни было вспышек недовольства рабочих, одурманенных религиозным гипнозом...

...До нас дошли любопытнейшие агентурные сведения о составе прихожан московских молелен и об их хозяевах. Хозяева всех крупнейших молелен — почти исключительно фабриканты. Преображенским кладбищем правил Ефим Федорович Гучков (родоначальник известных Гучковых начала XX в., дед А.И. Гучкова); его отец Ф.А. Гучков имел в Москве ткацкую фабрику, при которой была крупнейшая в Москве молельня; федосеевские молельни держали фабриканты Прохоров (на Трехгорке), Никифоров, Любушкин и др. Та же картина в поморских согласиях: там мы встречаем имена фабрикантов Морозова, Зенкова, Гусарова, Макарова и др. В числе прихожан на первом месте стоят в молельнях фабрикантов их рабочие и "соседи", в молельнях купцов — их приказчики и "соседи". Эти "соседи" у федосеевцев чаще всего женского пола — целые дома вокруг молелен принадлежали их хозяевам (у Гучкова было 32 дома) и были заселены "девками"; постоянно упоминаются также и прижитые этими девками "блудно" ребята, воспитываемые, конечно, в духе беспоповщинского старообрядчества...

Перед нами совершенно ясная картина. Беспоповщинский торговый капитал пошел в конце 30-х годов в промышленность и использовал религиозную организацию в целях набора наиболее дешевой и наиболее тесно привязанной к фабрике рабочей силы. Тут впереди и оказались федосеевцы с их "радикальной" идеологией, отрицавшей и молитву за царя..., и

брак. Эти два "кита" помогли им действовать гораздо успешнее поморцев и оставить далеко за собою элементарные приемы рогожцев. Те, как мы видели, выкупали от помещиков своих рабочих; это делали и федосеевцы, укрывая беглых и снабжая их паспортами умерших мещан, покупавшимися в Мещанской управе, или уплачивая за них выкуп помещикам и получая почти даровую рабочую силу, так как выкупная сумма всегда оказывалась процентами такой высокой, что рабочий до самой смерти не мог ее отработать; особенным виртуозом в этой области был Гучков. Другим средством было предоставление бедным мещанам и в особенности мещанкам бесплатных квартир при условии принятия федосеевской веры; тут-то и выясняется происхождение "девок". Квартиры и "кели" в Преображенском доме были, конечно, в действительности не даровыми — они оплачивались каторжным трудом "бесплатных" квартиранток, превращавшихся в ленточниц и набойщиц своего хозяина... Как известно, в 40-х годах фабриканты охотно брали детей из воспитательного дома, обычно в возрасте 12 лет, обязываясь обучить их ремеслу, содержать их на свой счет и по обучении платить 1 руб. в месяц; по достижении совершеннолетия эти ученики получали от фабриканта 100 руб. и пару платья и могли либо остаться, либо уйти. Но федосеевцам не было надобности обращаться в воспитательный дом и подписывать еще при этом какие-то условия — у них были "девки", которые плодили детей без всяких условий, и притом дети привязывались к фабриканту

102

узами религиозного гипноза. Поморцы, признававшие брак, оказались поэтому в худшем положении, чем федосеевцы; они могли действовать только деньгами. В 40-х годах на 20 верст кругом от Москвы трудно было найти деревню, в которой федосеевцы не вели бы успешной агитации, и прежде всего среди баб и девок.

На этой же почве промышленного приложения скопленных торговлей капиталов оживилось в 40-х годах и поморское согласие. Выделение "нового" согласия было связано именно с этим процессом. Как мы видели, старообрядческая вера и культ были для новых фабрикантов средством для набора зависимостей от предпринимателей рабочей силы. Введение нового пения взамен старого крюкового было одним из приемов привлечения к поморскому согласию новых адептов: благообразные напевы "новых" поморцев выгодно отличались не только от старого гнусавого поморского распева, но и от нечленораздельного козлогласования дьячков и пономарей на клиросе в деревенской православной церкви. Кроме того, поморцы, хотя и не в таких размерах, как федосеевцы, также привлекали будущих рабочих предоставлением "бесплатных квартир". "Брачная книга" нового согласия была средством борьбы с федосеевцами; как мы увидим ниже, для федосеевских капиталистов вопрос о браке и законных детях был в это время больным местом. Поэтому "брачная книга" поморцев не раз откалывала от Преображенского кладбища крупных прихожан, а это позволяло увеличивать капитал поморской общины нового согласия (старое согласие почти не имело общественного капитала) и расширять пропаганду. Однако поморцы не могли не думать о том, чтобы хоть сколько-нибудь сравняться с преображенцами. Мы уже указывали на всероссийский масштаб федосеевщины этой эпохи и на весьма ограниченную среду влияния поморцев; то же самое надо сказать и о капиталах. Общественный капитал поморцев нового согласия не превышал в 1847 г. 100 000 руб., в то время как капитал Преображенского кладбища исчислялся миллионами, по крайней мере в этом году из него были выданы две ссуды, одна в 500 000 руб. и другая в 100 000 руб. ...

...На зависевшей от московских беспоповских центров периферии положение дел носило аналогичный характер. При каждом заводе, при каждой фабрике устраивалась хозяйном часовня, улавливавшая в свои сети рабочих. В особенности выгодно было положение таких молелен в глухих лесных местностях. Большим успехом пользовалась молельня Морозова в Орехово-Зуеве, где сам Морозов совершал богослужение; в Волоколамских лесах при лесопильных заводах Гучкова действовала его молельня. Промышленные капиталисты-беспоповцы сбывали свою продукцию через своих единоверцев — ходебщиков, офеней, лавочников и более крупных магазинщиков. Лучше всего и шире, как мы видели, была

поставлена эта организация сбыта у федосеевцев. Федосеевские купцы из провинции приезжали все, кто мог, великим постом говеть на Преображенское кладбище. Эти "благочестивые" съезды превращались в биржевые съезды, где заключались сделки, разорялись одни фирмы, основывались другие. В 40-х годах федосеевская организация по размерам своих капиталов и по сфере влияния могла смело поспорить с рогожской.

Но этот быстрый расцвет федосеевщины оказался чрезвычайно кратковременным. Федосеевская организация была отличным орудием в процессе первого хищнического периода промышленного накопления, но не могла сделаться надежной базой для постоянной, текущей эксплуатации промышленного капитала. Для этого ей не хватало самого главного — обеспечения наследственного права собственности. При помощи федосеевского идеологического насоса быстро создавались федосеевские капиталы и предприятия; но у каждого из федосеевских тузов возникал вопрос, что будет с наследством после смерти основателя, у которого в силу той же идеологии нет законных наследников. Этот момент... разрушил федосеевскую организацию.

103

Скопческие организации капитала

Подобно беспоповщине роль организующей первоначальное накопление силы сыграли в начале XIX в. и скопческие организации, действуя в среде сначала торгово-промышленного, а затем ссудного приложения капитала. Специфической особенностью скопчества была его способность содействовать быстрейшему процессу дифференциации крестьянства и вытягивать из деревни в город наиболее податливые и подходящие для капитала элементы.

В предшествующей главе³ мы установили генетическую связь скопчества с хлыстовством. Но в начале XIX в. скопчество выступает уже как самостоятельное оригинальное явление со своей идеологией и определенным социальным составом последователей. Его связь с хлыстовской почвой, на которой появились первые его ростки, уцелела в хлыстовской анимистической формуле, которую должен был приносить каждый адепт, да в некоторых терминах и формах культа. По традиции новообращенный должен был приносить при вступлении в секту покаянную формулу, в которой просьба о прощении прежних грехов обращается не только к богу, богородице и ангелам, но и ко всей природе: "Прости, солнце и луна, небо и звезды, и матушка сыра земля, пески и реки, и звери и леса, и змеи и черви". Однако входивший в секту, приняв оскотление, вместе с тем изолировал себя совершенно от всего мира, к которому обращался в традиционной формуле. Он порывал с семьей или с возможностью семейной жизни, должен был оставлять тяжелый земледельческий труд, к которому становился неспособен, отсекал себя от крестьянской среды и должен был ее покидать. Он должен был уходить в город, где находил себе подобных отщепенцев от нормального мира. В этой своеобразной среде преломлялись до неузнаваемости все прежние идеалы, изменялись настроения и стремления, создавалась новая форма общественности, с новой идеологией. "Огненное крещение" отмечало неизгладимой печатью всех его причастников, и покаянная молитва в их устах становилась скорее прощальной молитвой...

...Появились купеческие и фабрикантские "корабли" в Костроме, Саратове, Самаре, Томске, Туле и других городах. Ко всем этим центрам тянулись оскотленные в деревнях крестьяне. Это была готовая рабочая масса для скопцов-капиталистов, которым оставалось только эксплуатировать свое покорное стадо. Связь по уродству быстро превращалась в неразрывную экономическую зависимость, поддерживаемую еще религиозным ореолом, который окружал хозяев-пророков. По существу, социальная роль скопчества оказалась аналогичной социальной роли федосеевщины или, в широких размерах, рогожской поповщины. Но средство, с помощью которого скопчество свою роль выполняло, выходило из ряда вон и создавало крепкие узы. Немудрено, что процесс накопления в среде скопчества пошел необычайно быстро. То, на что рогожцам понадобилось целое столетие, скопцы проделали в какие-нибудь 25 лет: в 1774 г. Селиванова били батогами за сосновские оскотления, а в 1802 г. он уже поучал в беседе Александра I и обратил камергера Еянского,

который затем в 1804 г. выступил со своим знаменитым проектом об учреждении божественной канцелярии и установлении в России "феократического образа правления". Бог, царь и пророк, не признанный хлыстами, стал богом, царем и пророком капиталистов, раскинувших свои операции теперь уже не только торгово-промышленного, но также и биржевого и ростовщического характера, по всей России. Скопцы-капиталисты диктовали биржевые цены и не гнушались никакими выгодными операциями, хотя бы даже с фальшивой монетой...

...Золотое время для скопчества окончилось в 20-х годах XIX в. С одной стороны, социальная роль скопчества уже подходила к концу; с другой стороны, скопческие петербургские руководители, не успев обратить Александра в свою веру,

³ Имеется в виду гл. "Сектантство крепостной эпохи" указ. соч. (*Прим. сост.*).

104

начали действовать такими средствами, которые заставили правительство сразу переменить свою милость на гнев. Именно в 1818—1819 гг. началась усиленная пропаганда скопчества среди петербургского гарнизона. Стали производиться массовые оскпления среди солдат, обнаружился также интерес к скопчеству и в среде офицеров — у "императора Петра III" нарождалась своя гвардия. Правительство забеспокоилось и приняло меры. В 1820 г. Селиванов был арестован и сослан в Суздальский монастырь, где и умер в 1832 г.; Кобелев, а также один офицер и 20 солдат были сосланы в Соловецкий монастырь. После этого разгрома петербургские скопцы на время притихли. Но вслед за династической смутой 1825 г. они попробовали опять поднять голову и опять прибегли к прежним средствам. Именно они провозгласили одного из "пророков" Селиванова, Алексея Громова, "апостолом отца-искупителя" и "цесаревичем Константином Николаевичем". Громов говорил, что он "и полдня" не хотел царствовать и передал "всю земную справу братцу Николашке". Однако Громову не удалось сделать такой же блистательной карьеры, как Селиванову. Жизнь его прошла в смене арестов, ссылок в Сибирь и побегов оттуда. В то же время правительство Николая I начало против скопчества целый поход, завершившийся в 1834 г. объявлением скопчества особо вредной сектой. В 1842 г. за оскпление была назначена каторга, и эта мера наказания сохранялась в уголовном кодексе до конца империи. Первое время скопчество еще боролось против сыпавшихся на него ударов; но его внутреннее ослабление шло неудержимым темпом, и с 60-х годов оно перестает быть массовым и жизнеспособным явлением. Оно становится уделом отдельных групп фанатиков-изуверов, процессы которых еще изредка напоминают о его существовании... Как показали эти дела, социальная база скопчества, сузившись количественно, по своей сущности остается прежней — скопческие "корабли" организуются чаще всего менялами, фабрикантами, раздающими работу на дом оскпленным рабочим, иногда купцами... В 70-х годах XIX в. возникает попытка реформировать скопчество. В Херсонской губернии появился новый скопческий "искупитель" Лисин, который проповедовал "духовное скопчество", т.е. обуздание желаний и господство над ними, и придавал физическому оскплению лишь подсобное значение. Лисин имел много последователей, но и в этой новой форме скопчество не могло приобрести вновь силы массового явления, так как для него уже не было подходящей социальной базы. Экономическое и социальное развитие России после 1861 г. направило религиозные искания по новым путям, далеким от пуританствующего изуверства "белых голубей".

Сектантство пореформенной эпохи

После 1861 г. сектанство получило чрезвычайно широкое распространение и обнаружило целый ряд новых форм и видоизменений, обусловленных пореформенной экономикой и бытом города и деревни. Многочисленные секты пореформенного периода резко распадаются на две группы — на секты чисто крестьянского характера, возникшие в связи с проведением реформы 1861 г., и на секты мелкобуржуазные, смешанного состава, вбравшие в себя мелкобуржуазные и полукapиталистические элементы деревни и города и возникавшие в

связи с быстрым ростом капитализма после 1861 г., который разлагал деревню на противоположные полюса и питал на первых порах мелкую буржуазию города — кустарей, лавочников, мелких хозяйчиков ремесленных мастерских и небольших фабрик и заводов. В то время как секты первой категории отличались известными индивидуальными чертами, связанными со злобой дня, секты второй категории обнаруживают некоторые общие черты, в особенности ослабление коммунистических и мистических тенденций, заменяющихся нередко самой откровенной защитой частной собственности и рационализмом в догматике и обрядности. Если секты первой категории были еще

105

организациями борьбы трудящихся, то секты второй категории были уже неприкрытыми организациями эксплуатации и если боролись, то только со своим злейшим конкурентом в этой области — синодальной церковью. Поэтому эти две группы сект должны быть рассмотрены отдельно.

...До эмансипации главным мотивом социально-религиозной теории в крестьянской среде было иго рабства. Рабство превращало крестьянскую жизнь в сплошную кабалу, из которой крестьянство не находило иного исхода, кроме стихийного бунта или опьянения "духом". Эмансипация выдвинула другой мотив крестьянского протеста. Она, правда, не дала полноправия и свободы, но все же сняла ярмо рабства; зато она была в значительной степени экспроприацией крестьянских наделов. Раньше крестьянин стонал под игом барщины и произвола барина, но он по крайней мере был уверен в том, что барин не даст ему умереть с голоду, ценя его хоть в качестве рабочего скота. Теперь крестьянское хозяйство должно было стать на свои собственные ноги, но при изменившихся к худшему условиях — стало меньше наделов — приходилось арендовать лес и луга. Уже в 60-х годах малоземелье дало себя знать сильной голодовкой, первой наградой крестьянину за его "свободный" труд.

С другой стороны, новую работу крестьянской мысли задало развитие города и его влияние на деревню. Прежде всего с городом теперь сталкивала рядового крестьянина нужда достать ненужные ему сами по себе деньги на уплату податей и аренды. Такой нужды он не знал раньше, если был на барщине. После эмансипации деньги пришлось доставить всякому крестьянину, и эта нужда толкала крестьянина в город или заставляла искать передаточных агентов между деревней и городом. Приходилось либо продавать хлеб, либо уходить на зимнее время на заработки. Но не только самому крестьянину пришлось идти навстречу городу; город сам еще быстрее врывался в деревню. С каждой новой верстой железнодорожного полотна, с каждым новым пароходом, с каждой новой загородной фабрикой крестьянин чувствовал рождение новой великой силы, чуждой и странной для него. Он останавливался в недоумении и страхе перед этим новым чудовищем, и этот изумленный страх навсегда запечатлен в известной картине Перова, изображающей мужиков, увидавших в первый раз в своей жизни паровоз. Мужичья мысль работала туго и медленно, но и она наконец поняла, что вместо конца света и мессианического царства пришел совсем другой мир, враждебный всему косному, патриархальному крестьянскому быту, но вместе с тем притягательный как магнит, вытягивающий из деревни ее лучшие соки. Встреча с городом и с промышленным капитализмом довершала действие частичной экспроприации крестьянства. Дифференциация в его среде пошла чрезвычайно быстрым темпом. Достаточно вспомнить, что за 30-летие, с 60-х годов до переписи 1897 г., население 808 наиболее значительных городов возросло на 92%. Оживление сношений между городом и деревней заражало крестьянину среду новыми идеями, приносимыми отчасти молодежью, отчасти крестьянами, уходившими в города на отхожие промыслы. С другой стороны, школьная земская учеба, дававшая, правда, скудную и не всегда доброкачественную пищу, играла все-таки роль фермента здоровой разумной мысли, толкая ее к освобождению от пут анимистической и церковной традиции. Однако при всей силе новых факторов процесс освобождения крестьянской мысли шел крайне медленно, захватывая с особою силой лишь некоторые группы крестьянства, стоявшие в более близких отношений к городу. Наиболее оригинальные сектантские движения возникают именно в этих группах. Чем дальше от

города, тем менее оригинальных черт в религиозном творчестве, и сектантское движение в 60-х годах на глухом Урале, вызванное к жизни земельными урезками эпохи эмансипации, бродит еще в старых идеологических построениях...

Кризис государственной церкви

...Шесть с половиной десятилетий, в течение которых дворянское самодержавное государство просуществовало после ликвидации его крепостнической базы, были, в сущности говоря, эпохой его последних судорожных усилий в борьбе за существование. Подтачиваемое быстрым ростом промышленного и банкового капитала и потрясаемое периодически вспыхивавшими и все усиливавшимися революционными движениями пролетариата и крестьянства, оно быстро шло к неминуемой гибели, увлекая за собой и все те общественные слои, и все те учреждения, которые были с ним органически связаны. Церковь была одним из таких учреждений; эпоха после 1861 г. для нее является также эпохой безысходного кризиса. Она была обречена так же, как и командовавшее ею государство. Некоторые наиболее проникательные ее деятели сознавали это уже в 60-х годах. Мы уже видели, как дрожал в 1861 г. митрополит Филарет. Несколько позже И.С. Аксаков уподоблял церковное тело трупу, в котором составные части — клир и миряне — соединены лишь насильственно и механически, сшиты на живую нитку, охвачены деморализацией и грозят окончательно разъединиться; Аксаков звал к церковной реформе, надеясь ею спасти религию и церковь, но не уясняя себе всей безнадежности этого предприятия при обреченности самодержавия.

Критическое положение церкви обнаруживается прежде всего в ее экономической базе. Паразитические черты церковной экономики во второй половине XIX в. приобретают особенно неприглядные черты. Церковь тянется вслед за веком к капиталистическому накоплению, но совершает это чрезвычайно уродливым образом и в конечном итоге "работает" не столько на себя, сколько на государство. Лишь немногие церковные учреждения имели крупные земельные угодья. Из 2 300 000 десятин земли, принадлежавшей церкви в 1910 г., около 1 500 000 десятин составляли мелкие наделы сельских церковных приходов, обрабатывавшихся церковным, притом число потребителем образом, и только около 800 000 десятин принадлежало архиерейским домам и монастырям и эксплуатировалось с целью извлечения прибыли. Это 800 000 десятин составляли, однако, всего 0,1% землевладения России в это время. Столь же немногочисленны были и другие коммерческие предприятия церкви. Только крупные монастыри, вроде Троицкой, Александро-Невской и Киево-Печерской лавр, имели свои лабазы, лавки и большие доходные дома. Другие монастыри либо совсем не имели никаких предприятий, либо имели мельницы, пристани, лавки на базарах и другие подобные мелкие доходные статьи. Главными источниками существования всех церковных учреждений были казенные кредиты и доходы от чисто церковных операций, т.е. от эксплуатации обращавшихся к церковным учреждениям верующих. Но так как казенные субсидии в конечном счете восходили к тем же народным копейкам, то церковь жила высасыванием соков из народного организма, не давая ему в обмен никакого эквивалента в форме реальных хозяйственных благ...

Если средства, собиравшиеся в церквях на поддержание в порядке церковных зданий и усадеб, еще отчасти возвращались в оборот трудящихся в форме заработной платы, то средства, собиравшиеся в пользу причтов, были, в сущности, совершенно непроизводительным налогом на содержание паразитического общественного слоя. В приходском быту размеры этого налога определялись, с одной стороны, местными обычаями, с другой стороны, индивидуальным настроением каждого прихожанина; "нажимать" на прихожан решались, впрочем, лишь немногие, особенно наглые клирики. Но в монастырях картина была уже совершенно непристойная и отвратительная. Лишенные земель и других крупных оброчных статей и далеко не обеспеченные штатным казенным содержанием (из 934

монастырей казенное содержание в 1916 г. получали только 275, всего в сумме 423 528 руб., или в среднем 150 руб. на монастырь), монастыри жили, главным образом, на свои
107

средства, получавшиеся от торговли "благодатью". Торговали местами на монастырских кладбищах, крестиками, иконами, освященным маслом, разными специальными молитвами, все по дорогой цене, с наживой 100% и больше. По словам такого благочестивого богослова, каким был Е.Е. Голубинский, русские монастыри были самыми бессовестными торговцами во всем мире. Кроме того, всякий монастырь имел какую-нибудь святыню, мощи или икону, около которых всегда ставилась кружка для денег и с которыми монахи время от времени совершали поездки по окрестным городам и селам, загребая деньги за молебны и другие предметы "благодати". Эти доходы никто, кроме казначеев и настоятелей, никогда не подсчитывал, но о размере их дают возможность судить скопленные монастырями капиталы, которые на 1913 г. исчислялись вместе с капиталами архиерейских домов в сумме 65 555 503 руб. В 60-х годах против монастырей поднялась широкая волна нареканий; синод пытался "для поднятия авторитета монастырей в общественном мнении" побудить монастыри расширить благотворительную и учебную деятельность. Но из этого ничего не вышло. Монастыри отказались, ссылаясь на свою "бедность". В 1913 г. при монастырях было только 192 больницы с 2368 койками и ИЗ богаделен с 1517 призреваемыми — ничтожное число в сравнении с общим числом монастырей и огромной армией монахов.

Все церковные денежные капиталы, как уже указанные архиерейские и монастырские, так и капиталы некоторых крупных городских церквей, должны были обязательно помещаться в государственные процентные бумаги и храниться в Государственном банке. Когда в 70-х годах появились городские и частные банки, платившие больший процент, чем Госбанк, и церковные учреждения стали помещать свои капиталы в частных процентных бумагах и частных банках, то правительство посмотрело на это как на преступление. В 1882 г. синод дал строжайший приказ взять обратно все церковные вклады из частных банков и передать в Госбанк, а частные процентные бумаги обменять на государственные и впредь не иметь никакого дела с частным денежным рынком. Таким образом государство обеспечило за собой пользование той долей народного дохода, которую высасывала в свою пользу церковь; церковь должна была служить государству не только идеологически, но и вполне материалистически — своими свободными средствами.

3. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

К. Маннгейм*

Христианство на распутье: солидаризироваться с массами или с правящим меньшинством?

Во времена Возрождения и либерализма христианству не удалось сохранить свою прежнюю роль основной интегрирующей силы в общественной жизни. Это привело к следующим последствиям:

а) духовная жизнь и регулирование человеческих отношений, как общественных, так и личных, попали во власть конкурирующих общественных институтов — семьи, общины, бизнеса, профсоюзов, партий, армии, общественного мнения и его средств: прессы, радио и кино; возрастных групп, групп интеллигенции, клубов и т.д. Произошедшая в начале новой эры секуляризация общественных сил

* Маннгейм К. Диагноз нашего времени: Очерки военного времени, написанные социологом: Пер. С.В. Карпушиной / ИНИОН РАН. М., 1992. С. 153—178.

способствовала большему разнообразию человеческого опыта, внедрению в умы идей спонтанности и экспериментальна, а также постоянному процессу переоценки ценностей.

Однако в конечном итоге это огромное разнообразие опыта, а также тот факт, что конкурирующие системы ценностей взаимно уничтожали друг друга, привели к нейтрализации ценностей вообще. В этом заключена одна из причин того, что современное либеральное общество не может противостоять духовному и политическому вызову, исходящему от тоталитарных государств;

б) конечно, уход христианской церкви из главных сфер общественной жизни был неполным: там, где она сохранила свое влияние на традиции и образ жизни людей, ее роль оставалась значительной. Но там, где церковь утратила связь с конкретными вопросами общественной жизни, усилился формализм, и религия была сведена лишь к посещению воскресных богослужений. Такова общая тенденция, хотя в этой стране (Англии. — *Ред.*) она была менее ярко выражена, чем на континенте;

в) потеря церковью опоры в обществе в целом часто сопровождалась готовностью ее лидеров сотрудничать с правящими классами и идентифицировать себя со своими имущественными правами, закрепленными в законе, как в духовном, так и материальном смысле. Однако и здесь существует различие между положением в Англии и на континенте. Поскольку в Англии возникновение капитализма и сопровождающая этот процесс социальная революция произошли на очень ранней стадии, когда религия еще была очень сильна и пронизывала жизнь всего общества, то как консервативные, так и прогрессивные силы выработали свою философию, не выходя из религиозных рамок. Поэтому в этой стране вполне возможно быть прогрессивным и в то же время религиозным, тогда как на континенте, где социальные антагонизмы были сформулированы в период до Великой французской революции и после нее, можно быть либо прогрессивным атеистом и рационалистом, либо консерватором, весьма вероятно религиозным;

г) тесная связь консерватизма и реакции с церковью в значительной степени способствовала тому, что общество потеряло доверие к церкви и ее предложениям относительно социальных изменений.

Почему эпоха либерализма могла обходиться без религии?

Необходимость духовной интеграции в плановом обществе

Либеральная экономика и общество конкуренции могут нормально функционировать с нейтральными ценностями, пока нет никакой внешней или внутренней угрозы, вызывающей необходимость широкого консенсуса. Это происходит очевидно в случае нападения тоталитарных государств на либеральное общество. Таким образом, не только негативный фактор — угроза извне — требует такого глубокого уровня общественной интеграции, какой в доиндустриальном обществе достигался лишь с помощью религии; необходимость планирования в нашем обществе также вызывает потребность в интеграции. И не случайно, что как коммунизм, так и фашизм пытаются разработать и внедрить псевдорелигиозную интеграцию, чтобы создать психологическую и социологическую основу планирования.

Одна из важнейших задач социолога состоит в том, чтобы указать на те новые функции в системе планирования, которые вызывают необходимость этой интеграции. Перечислю некоторые из них:

а) плановое демократическое общество нуждается в партийной системе нового типа, в которой право критики было бы также сильно развито, как и обязанность отвечать перед партией в целом. Это означает, что либеральное образование,

109

служащее интеллигенции, выражающее главным образом интересы этой группы и оставляющее окончательную интеграцию на произвол естественной гармонии интересов, должно постепенно уступить место новому типу образования, воспитывающему ответственную критику, причем осознание целого должно иметь такое же значение, как и осознание собственных интересов. В плановом обществе общая схема действия возникает в результате не естественного взаимодействия интересов, а сознательно разработанного и одобренного всеми партиями плана.

Очевидно, что новая мораль может возникнуть лишь в том случае, если глубинные истоки человеческого возрождения будут способствовать возрождению общества;

б) как я уже указывал, первоначально существовала необходимость лишь краткосрочных решений. По мере усиления взаимозависимости различных элементов в плановом обществе возросло значение долгосрочных последствий принимаемых решений. Конфликт между краткосрочными интересами и долгосрочной ответственностью становится делом чрезвычайной важности. Лишь поколение, получившее религиозное образование и способное провести грань между немедленной пользой и более долгосрочными жизненными ценностями, может принять жертву, которую постоянно требует плановый демократический порядок от каждой группы и от каждого индивида в интересах всего общества;

в) плановое общество нуждается в объединяющей цели. Эта цель может быть достигнута путем уничтожения или интернирования тех, кто не согласен, или через духовную интеграцию членов общества.

Это положение нуждается, однако, в дополнительных пояснениях. Во-первых, можно возразить следующее: в области экономического планирования нет необходимости во всеохватывающей цели, в общей философской перспективе.. Навязывание этой цели объясняется главным образом чрезмерным рвением отдельных групп интеллектуалов в тоталитарных государствах, которые хотят власти над другими людьми. Экономическое планирование предусматривает необходимость договоренности по чисто экономическим вопросам, т.е. что должно быть произведено и в каком количестве, сколько пойдет на накопление и сколько будет немедленно потреблено. Но даже в случае всеобщего экономического планирования вовсе нет необходимости в планировании духовных элементов; так, например, достаточно скоординировать расписание различных железнодорожных линий и вовсе не нужно контролировать разговоры пассажиров, путешествующих по железной дороге. Однако именно этого требует от своих граждан тоталитарная система, навязывая им не только руководство в вопросах организации, но и пытаясь подчинить всю духовную и эмоциональную жизнь единой централизованной власти. Экономические проблемы можно в значительной степени отделить от духовных, и система планирования ради свободы в любой форме будет стремиться свести план в экономической области до минимума вмешательства, необходимого для того, чтобы избежать хаоса. И тем не менее будет существовать экономическое регулирование, оказывающее непосредственное воздействие не только на экономику, но и на остальные сферы человеческой жизни.

Большинство экономических решений оказывает благоприятное воздействие на некоторые группы и классы общества и неблагоприятное — на другие. Планирующий орган может устанавливать из центра лишь решающие моменты и предоставлять максимальную свободу индивидуальной инициативе в разработке плана в сфере производства и личному выбору в сфере потребления; тем не менее решения этого органа неизбежно предопределяют многие другие принимаемые в обществе решения. Так, решение из центра предписывает нам определенную скорость вложений и расходования денег; указывает, куда их вкладывать, сколько надо вложить в социальное обеспечение, религию, образование, искусство, науку и т.д.

Тем не менее было бы большой ошибкой рассматривать такое вмешательство как нечто совершенно новое. В конце концов любая демократическая система имеет дело с такими статьями бюджета и должна вырабатывать методы достижения согласия по противоречивым вопросам, даже если они задевают интересы групп, преобладающих в данном обществе. Новым здесь является то, что при плановой системе такое согласие вырабатывается не просто поэтапно, шаг за шагом, с помощью компромиссов по отдельным вопросам, а путем разработки единого плана, основанного на последовательных принципах и определяющего общие направления развития на следующие пять или десять лет.

Существует и другая причина, по которой объединяющая цель является более подходящей для планового хозяйства, нежели для системы *Laissez-faire*. Есть определенные вопросы, по которым мы должны достичь согласия не потому что они экономические по своей природе или испытывают влияние мер, предпринимаемых в области экономики, а потому что хаос последних двадцати лет показал, что общество типа *laissez-faire* порождает полный беспорядок не только в экономике, например, массовую безработицу, но и почти во всех остальных сферах общественной жизни. Поэтому нельзя согласиться с экономистами — сторонниками плановой системы, утверждающими, что "надо сначала навести порядок в экономике и тогда остальные сферы общественной жизни отрегулируются сами по себе". Было бы очень желательно, чтобы все неэкономические сферы регулировались стихийными силами групповой общественной жизни. Было бы, конечно, приятнее жить в мире, в котором нет необходимости вмешиваться в духовную жизнь общества. К сожалению, великодушные экономиста — сторонники плановой системы и позиция *Laissez-faire* в неэкономических сферах объясняются отсутствием знаний в этих областях, а также неспособностью осознать тот факт, что метод стихийного приспособления в них также не действует.

Социологический анализ показывает, что то, что мы называем "моральным кризисом" или кризисом оценок, проистекает вовсе не от злобности современного человека, а объясняется в значительной степени тем, что большое общество не смогло восстановить в крупном масштабе методы приспособления, усвоения, примирения и стандартизации ценностей, т.е. те процессы, которые активно протекали в небольших общинах и в силу их ограниченного размера достигали своей цели, хотя протекали стихийно. Подобным же образом примитивные общества могли обходиться без последовательной и тщательно разработанной политики в области образования, поскольку в них традиции действовали стихийные уравнивающие силы. В изменившихся же условиях большого общества отсутствие сознательного урегулирования в области образования ведет к хаосу. Приведем другой пример. Невмешательство в работу прессы гарантирует свободу мнений, пока для учреждения газеты не нужен большой капитал и всегда есть возможность найти новую газету, если существующие не говорят правду. В век больших индустриальных комплексов отсутствие контроля со стороны общества отдает власть над формированием общественного мнения в руки нескольких крупных монополистов.

Мы все время — свидетели одного и того же процесса: *Laissez-faire*, свободная конкуренция и свободное приспособление эффективны до тех пор, пока преобладают небольшие самоприспосабливающиеся единицы; и тот же самый *Laissez-faire* ведет к появлению монополий и адаптивности во всех сферах социальной жизни, как только эти единицы вырастают и никто не замечает симптомов дезорганизации и не контролирует накапливающийся эффект нескоординированного роста. В таких условиях свобода представляет собой не невмешательство, а контроль, действующий в демократическом направлении. Мы видели, что при переходе к большому обществу принцип предоставления вещам идти своим ходом уже не соответствует

111

принципу настоящей свободы; он просто отдает культуру во власть капиталистических интересов, которые слишком часто отражают самый низкий уровень демократической культуры, как, например, Голливуд, частные радиостанции и пресса. На современном этапе развития свободы можно достичь лишь тогда, когда условия жизни общества согласуются с его демократическими устремлениями. Демократические взгляды могут быть преобладающими, если общество ставит перед собой определенные цели и знает средства их достижения. И хотя даже здесь планирование ради свободы будет состоять в том, чтобы избегать там, где это возможно, вмешательства, всегда будет оставаться необходимость соглашения там, где отсутствует управление. Управление не может существовать, если интеграция в обществе будет глубже, чем теперь, когда силы дезинтеграции сделали все возможное, чтобы подорвать согласие и преувеличить различия между членами общества; г) другой причиной, объясняющей развитие религиозных движений в наш век, является то, что

переход от либеральной системы *Laissez-faire* к плановому обществу может произойти лишь тогда, когда отношения людей и их ценности изменятся в относительно короткий промежуток времени. Психологический опыт показывает, что такое внезапное изменение привычек может произойти, лишь если новые идеи вызовут эмоциональный подъем, а важнейшие жизненные вопросы будут пересмотрены и приобретут новое значение. Этот процесс не всегда протекает мирно, а общая переоценка ценностей возможна только тогда, когда каждая новая цель является частью нового взгляда на мир и нового образа жизни. Именно этот новый взгляд придает особое значение жизни индивида и каждому виду деятельности. Отмечая необходимость нового опыта на религиозном уровне, я хотел показать, что современное общество открыто для религии, и исключительно от человеческих качеств зависит возникновение истинно религиозного опыта или псевдорелигиозных движений, как это имело место в тоталитарных государствах. Конечно, полное проникновение религии в жизнь общества возможно только в том случае, если последователям христианской традиции удастся еще раз вернуться к истинным истокам религиозного опыта, осознав, что ритуальная и институциональная формы религии недостаточны для возрождения человека и общества. И только если возрождение религии, превращение ее в массовое движение и в направляющую силу возрождения общества будет согласовываться с дальнейшими общественными преобразованиями, возможно создание нового демократического христианского строя в нашей стране.

Католицизм, протестантизм и плановый демократический порядок

В этой же связи я хочу провести различие между положением христианства, католицизма и протестантизма. Преимущество католицизма состоит в том, что он во многих аспектах сохранил докапиталистическое доиндивидуалистическое понимание христианства. Поэтому католическая традиция лучше понимает потребности неиндивидуалистического социального строя. Протестантизм в своей первоначальной форме сам способствовал становлению современного индивидуалистического сознания и развитию психологических подходов, содействующих поддержанию капитализма, конкуренции и свободного предпринимательства. С другой стороны, преимущество протестантизма состоит в том, что он лучше понимает трудности современного человека, а это может способствовать преобразованию его сознания в адекватном для нашего века направлении. Католицизм очень рано разработал — через томистскую традицию — своего рода социологию, рассматривающую социальные институты с точки зрения их функций: не так, как они представляли перед личным опытом и частной жизнью индивида, а как объективные функции, выполня

112

емые ими в жизни общества в целом. Протестантизм, придающий главное значение, согласно августиновской традиции, внутреннему опыту, имеет довольно смутное представление о социальном значении человеческой деятельности. Еще одним достоинством католицизма является смелое объединение там, где это возможно, со строгим рационализмом. В этом он — противоположность разношерстности и необузданности современных, иррациональных движений. Это не умаляет, однако, роли эмоций и иррациональных элементов в человеческой жизни, а означает лишь то, что при отсутствии упорядоченной жизни, одухотворенности и рациональности эти элементы становятся разрушительными.

С другой стороны, опасность католической социологии заключается в том, что она ведет к средневековью, к своего рода приспособлению средневековых моделей социальной организации к обществу. Существует огромная разница между духом общности, существовавшим в доиндивидуалистическую эпоху, и новыми формами коллективизма и интеграции, последовавшими за крахом либерализма. Первый соответствовал сельскому обществу с небольшими городами и преобладанием ремесла; последние должны будут решить проблемы массового общества, мировой экономики в век крупной промышленности и социальной технологии. Здесь сразу возникает вопрос о том, насколько адекватно решение возвратиться к системе гильдий, к так называемому "корпоративизму". До сих пор такая

модель служила лишь фасадом для правления меньшинства фашистского типа. С другой стороны, мы не должны игнорировать некоторые преимущества синдикалистских решений. Возможно, они потерпели крах в существующих тоталитарных экспериментах, однако обладают определенными достоинствами и могут быть использованы при реконструкции общества.

Истинный вклад протестантизма проистекает из того первостепенного значения, которое он придает свободе индивида, его самоопределению, добровольному сотрудничеству и взаимопомощи. Эти ценности всегда будут представлять собой антипод грядущим формам авторитарности, централизации и организации сверху. Было бы неправильно интерпретировать нашу оценку важности систематической мысли в томизме как попытку игнорировать тот вклад, который внес протестантизм в рост современного рационализма. Как раз наоборот. Исторические исследования Макса Вебера показали, каким образом дух современного капитализма — предвидение, расчет и систематизация жизни — развился как ответ на вызов кальвинистской доктрины предопределения. Добавим, что попытки заменить церковное объяснение мира, предпринятые различными сектами и индивидами, представляют собой выражение постоянной тенденции дать новое объяснение мира, исходя из своего личного опыта. Подобные объяснения обычно прибегают к рациональному мышлению, но в совершенно новом смысле. Рационализм здесь становится индивидуализированным, он отходит от авторитарным образом установленного порядка вещей во Вселенной и обращается к восприятию мира таким, как он представляется небольшим группам и одиноким индивидам. И если я предложу назвать этот рационализм, в отличие от томистского, рационализмом индивидуалистическим, то я понимаю, что необходимо объяснить разницу между ними. По моему мнению, нет сомнений в том, что современный экспериментализм рожден из этого индивидуалистического рационализма, не принимающего установившуюся систему метафизики и готового изменить гипотезу, если новые факты и опыт не укладываются в старую схему. Наиболее плодотворный метод науки, а именно метод приспособления всей нашей системы мыслей к все время расширяющейся сфере опыта, становится, будучи примененным к человеческой жизни и вопросам морали, самым большим затруднением для современного человека. В ходе развития динамического рационализма в сфере морали современный человек постепенно теряет почву под ногами. И если для выдающихся личностей такое падение в пропасть самости без достижения дна этой

113

пропасти представляет собой великолепную борьбу, то для среднего человека тот же динамизм ведет к безумному поведению, потере веры во что-либо и бесконечному требованию новых ощущений. В настоящее время я лишь могу указать на эти два типа рационализма. Весьма вероятно, что будущее будет посвящено их примирению; однако лишь одно можно предсказать с уверенностью: игнорирование того бедственного положения, в котором находится современное сознание, нам не поможет, но и бездонный индивидуализм не может стать основой социальной организации.

Смысл религиозных и моральных рекомендаций в демократическом плановом порядке

Если мы согласимся с тем, что религия не будет и не может быть частью планового общества, а должна снова ожить в мотивах человеческих действий и воплотиться в институтах, то это не означает, что мы выступаем за религиозную форму тоталитаризма. Мы желаем как раз обратного; и пока мы являемся демократами и планируем ради свободы, весь ход наших мыслей должен быть направлен на то, чтобы избежать опасности. Тотальное планирование, в котором мы заменили бы Геббельса и Гиммлера на христианский клерикализм, было бы катастрофой. Это нанесло бы огромный вред самому христианству, убило бы его душу, так как придало бы ему внешний и формальный характер. Планирование ради свободы, хотя оно и включает осознание необходимости объединения и общей цели, может лишь высвободить все источники глубинного возрождения, но не может навязать веру,

какой бы она ни была. Для самой христианской веры лучше, если ее не будут отождествлять с какой-то одной партией и если ее дух будет присутствовать во всех партиях.

На современном этапе не так-то легко предвидеть, каким будет это нетоталитарное проникновение религиозного духа в общество, поскольку это творческий процесс, который нельзя проанализировать и предсказать детально. Те, кто полагает, что планирование сможет установить правила социального и духовного изменения, забывают, что планирование ради свободы представляет собой планирование ради эксперимента и роста. Тем не менее все же для того, чтобы способствовать правильному решению, можно попытаться сформулировать, каким не может и не должно быть истинно религиозное проникновение:

а) из того, что было сказано выше, со всей очевидностью вытекает, что плановое общество не может строиться на нейтральных подходах конца либеральной эпохи, когда все ценности взаимно отрицали друг друга;

б) с другой стороны, очевидно, что насаждение ценностей центральной властью не может удовлетворить современное светское общество, даже если это будет религиозная власть. Из этого вытекают два требования: общепринятые ценности должны основываться на явном или неявном согласии. В прошлом роль такого неявного согласия играл обычай. Теперь же, когда обычай исчезает, возникает необходимость разработки новых методов, в которых важную роль будут играть убеждение, подражание, свободная дискуссия и сознательно принятый образец. Нет необходимости навязывать согласие по более сложным вопросам в тех сферах, в которых лучшим двигателем является индивидуальная вера или свободный эксперимент. Опыт либерализма показывает, что высшие формы духовной жизни лучше всего процветают в условиях свободы. Короче говоря, мы должны установить набор основных добродетелей, таких, как порядочность, взаимопомощь, честность и социальная справедливость, которые могут быть воспитаны с помощью образования и социального воздействия, в то время как более высокие формы мышления, такие, как искусство и литература, остаются такими же свободными,

114

как и в философии либерализма. Составление списка первичных добродетелей, без которых не может существовать ни одна цивилизация и которые создают основу для стабильной и здоровой жизни общества, должно стать одной из наших основных задач. Это не означает, однако, что церковь как таковая не может давать рекомендации по поводу того, каким должны быть христианский общественный порядок, христианское искусство, христианская философия и мораль. Вся разница состоит в том, пропагандирует ли она свои взгляды в виде рекомендаций или навязывает их силой.

По мере развития века планирования становится все более вероятным, что эти рекомендации примут форму последовательной системы, напоминающей *Summa*¹ Св. Фомы по той простой причине, что в неплановом обществе существует меньше связей между различными фазами поведения, чем в плановом. Поскольку либеральное общество основано на свободной конкуренции и постоянном индивидуальном приспособлении, предполагается большое количество различных реакций и возможность давать общие советы в отношении того, что правильно и что нет. Можно убедить людей в правильности принципа, но не конкретной модели. В динамичном и в свободном обществе существует особая награда за проявление способности справиться с неожиданно возникшей проблемой, создать новые реакции, проявить инициативу и ответственность в рискованном предприятии. В плановом обществе эта способность выражена значительно слабее: мы не можем предсказать не только простые модели поведения, но и модели последовательного поведения. Религиозные и моральные рекомендации стремятся поэтому установить не только определенные принципы, но также и набор конкретных моделей поведения, создать образ удовлетворительных общественных институтов и определить мировоззрение общества в целом. И если эти рекомендации не навязываются меньшинством большинству в качестве диктаторских правил, а являются плодом творческого воображения и находятся в распоряжении тех, кто стремится

к упорядоченному образу жизни, то они не приносят вреда, а выполняют в современном обществе такую функцию, без которой оно вряд ли сможет выжить.

Тенденция к этике,

формулирующей правильные модели поведения более позитивно, чем в предшествующую эпоху

Это в то же самое время означает, что приходит конец преобладанию так называемой формалистической этики над этикой содержательной. Говоря о формализме этики, мы имеем в виду те этические принципы, которые намеренно отказываются давать конкретные советы относительно того, что следует делать, и вместо этого сводятся к абстрактным формулам правильного и неправильного действия. Наилучшим примером такой этики является максима Канта, которая вместо того, чтобы говорить "Делай то или иное", устанавливает общее формальное правило "Поступай так, чтобы принцип твоего действия мог стать принципом действия вообще". С моей точки зрения, этот тип этики соответствует такому социальному порядку, в котором вряд ли возможно предсказать конкретные модели правильных действий. Кант жил в историческую эпоху, когда общество находилось в процессе перестройки, в обществе, основанном на росте и постоянном движении, на открытиях и исследовании новых областей. Это был мир раннего капитализма и либерализма, где свободная конкуренция и индивидуальное приспо

¹ Имеется в виду "Summa Theologiae", основной труд средневекового католического теолога Фомы Аквинского (1225—1274) (*Прим. сост.*).

115

собление определяли сферу действий; мир, в котором конкретное предопределение моделей правильного действия могли бы лишить человека той гибкости, которая была основной предпосылкой выживания в быстро меняющемся мире.

Хотя Кант, выразивший таким образом формализм новой этики, сам не признавал социологической основы своего мышления, мы вполне можем сказать, что он пришел к такому формалистическому понятию главным образом потому, что жил в соответствующем обществе, в котором предопределение соответственных моделей поведения означало бы ограничение свободы индивида, стремящегося к открытиям. В противоположность кантовской эпохе средневековая система этики развивалась в обществе с умеренным динамизмом, где институты регулировались главным образом в силу традиции. В таком обществе конкретное "материальное" определение "правильной" модели поведения заранее было вполне возможно.

Происходящий в настоящее время переход к формализму характеризуется тенденцией, в соответствии с которой главное моральное значение придается не реальному внешнему поведению и его видимым последствиям, а намерениям индивида. Именно кантианство является наиболее ясным выражением этой *Gesinnungsethik* (этики мировоззрения — нем.), которая исторически представляет собой не что иное, как развитие протестантской идеи о том, что для любого действия преимущественное значение имеет совесть. С социологической точки зрения, выделение мотивов действия индивида адекватно такому миру, в котором существует мало шансов предсказать даже самые непосредственные последствия любого действия, поскольку общество является неплановым, границы его постоянно расширяются, изменяются, и оно характеризуется высокой социальной мобильностью и слиянием культур. Интересно отметить, что то, что Макс Вебер назвал *Verantwortungsethik* (этика ответственности — нем.) (в противоположность чистой *Gesinnungsethik*), т.е. нравоучение, ожидающее от индивида предвидения хотя бы некоторых непосредственных последствий его действий и ответственности за них, выступает в последнее время на передний план. Это происходит потому, что в нашем обществе сокращаются области свободного приспособления: вместо них по мере организации многих сфер действия развиваются области, где преобладают стандартные модели, в которых возможно предсказать хотя бы непосредственные последствия действий индивидов. Следовательно, ответственность за эти

действия становится вполне обоснованным требованием. Итак, существует следующая взаимозависимость: формализм и *Gesinnungsethik* соответствуют стадии социальной слепоты индивидов, так как они имеют меньше возможности предсказания, нежели общество, приближающееся к стадии планирования или достигшее этой стадии. Конечно, это вовсе не означает, что в плановом обществе нет места случайности и судьбе; однако в нем есть области, в которых хотя бы в течение определенного времени процесс приспособления происходит не методом проб и ошибок, а с помощью заранее установленных моделей.

Противоречие между ограниченным личным миром и плановым социальным порядком

Этические нормы поведения станут во многом более конкретными, более подходящими на томистскую идею конкретной системы. С другой стороны, если мы не будем придавать достаточного значения протестантской традиции (согласно которой правильное поведение может определяться лишь внутренним опытом и голосом совести), то этот объективизм может привести к дегуманизации, характерной для тоталитарной диктатуры, в которой главную ответственность за правильность или неправильность действий несет фюрер, гаулейтер или плановая комиссия. Если требовать слишком сильного подчинения религиозной сфере, возникает опас

116

ность, что эта модель слепого подчинения может подготовить почву для слепой покорности нерелигиозным силам. Так, лютеранская разновидность протестантизма несомненно способствовала выработке такого сознания, которое легче, чем кальвинистское, поддается диктату в мирских делах. Очень трудно ответить на вопрос о том, как в плановом обществе, где преобладают заранее установленные модели поведения, примирить необходимый объективизм с субъективизмом, согласно которому ценность действий определяется содержащейся в ней долей индивидуальной совести и выбора. Средство решения этой проблемы можно искать различными путями: а) в образовании, которое заставляет действующего индивида понять истинный смысл модели общества в целом, не довольствуясь просто механическим выполнением отдельных задач. В этих случаях социальное осознание становится моральным долгом. Мы лишь теперь поняли, насколько вредным был тот факт, что демократия, даже в тех странах, где ее институты функционируют нормально, не смогла вызвать глубокого интереса к своим достижениям, что крайне необходимо для того, чтобы жизнь при данном социальном порядке превратилась в истинное переживание. Демократия в этих странах стала рутинным обычным делом, и остается только надеяться на то, что угроза тоталитаризма вызовет процесс оживления, и институты, воспринимавшиеся в обществе как должное, вновь станут делом совести;

б) не всегда возможно, чтобы личность целиком была включена в модели действия социального порядка, поскольку слишком много вопросов решается механически, однако в демократическом плановом обществе возможно и даже необходимо, чтобы поднимался вопрос о совести всякий раз, когда индивид принимает какой-то новый план или осознает свою ответственность за его претворение в жизнь. В этом смысле весьма вероятно, что решающей проверкой совести индивида будут не малые решения, принимаемые ежедневно, как это имело место раньше, а способность нести ответственность за решения, касающиеся социального порядка в целом. Это значит, что в прошлом вполне можно было рассуждать следующим образом: "поскольку я хороший христианин в личной жизни и личных отношениях, я могу не беспокоиться относительно социального и политического строя, в котором я живу. Такой подход совершенно не годится в обществе, находящемся на стадии планирования, так как там организация общественного строя в сильной степени определяет то, что возможно в личных отношениях. Если общество построено по принципу тоталитарного планирования, в нем фактически невозможен полный уход в ограниченный личный мир. Так социальная организация становится более чем когда-либо делом личной совести. Нельзя быть добрым христианином в обществе, основные законы которого противоречат духу христианства. Так было уже во времена Льва Толстого, который сказал,

что крепостничество противостоит антихристианству не только потому, что низводит крепостных до уровня людей низшего сорта, но и потому, что заставляет помещика вести себя не по-христиански. Это еще более верно сейчас, когда не осталось больше ни одного укромного уголка, куда ни проникало бы влияние принципов, господствующих в данном социальном строе.

Хотя совершенно очевидно, что нам придется сделать все, чтобы поддержать личные отношения между индивидами, а также стихийный рост малых групп в рамках планового общества, все эти средства окажутся недостаточными, пока мы не научимся придавать совершенно новое значение контролю социальной структуры общества в целом. Сейчас еще более чем когда-либо задачей церкви становится проверка соответствия основных принципов социальной организации христианским ценностям.

117

Этические нормы подлежат проверке в тех конкретных социальных условиях, в которых они должны действовать

Если это так, то совершенно очевидно, что для того, чтобы определить свою точку зрения по текущим проблемам, особенности по проблемам планирования, необходимо социологическое знание в большем объеме, чем ранее. В настоящее время для того, чтобы судить о том, как будет работать данный план и стоит ли он того, чтобы называться христианским, нужно иметь конкретное представление о том, как функционирует общество.

Христианские мыслители должны еще теснее соединить теологическую мысль с социологическим знанием. Смысл нормы становится конкретным, только если ее соотнести с контекстом, в котором она действует. Вне социальных рамок норма остается пустой. Поэтому одна из наших главных задач — соотнесение морального кодекса с окружающей обстановкой. Приведу конкретный пример: является ли норма христианской или нет, может в современных условиях лучше всего судить социальный работник, учитель или приходской священник, ибо очень часто лишь эти люди в состоянии проследить за действием моральных норм в современных трущобах или в среде безработных. В других случаях можно пригласить специалиста в области политики или бизнеса и попросить его рассказать о том, что означает данная норма в сфере его жизнедеятельности. Взятая абстрактно, норма может казаться христианской, конкретно она может привести к противоположным результатам. В этих случаях лишь те люди, кто имеет доступ к конкретным жизненным обстоятельствам, могут наблюдать за тем, как социальные нормы отражаются во внутреннем опыте индивидов, и могут судить об истинной ценности нормы. По этой причине я склонен полагать, что в будущем необходимо осуществить пересмотр обычаев и норм, проконсультировавшись с социологами и другими экспертами. Их информация поможет нам понять, как правила действуют на практике. Окончательная переделка норм остается делом теологов и философов.

Может ли социология, обладающая наиболее светским подходом к проблемам человеческой жизни, сотрудничать с теологическим мышлением?

Здесь сразу же возникает другой важный вопрос, который также касается характера сотрудничества между теологом и социологом. В какой степени теолог может разделить экспериментальный подход социолога к ценностям? Если придерживаться радикальной точки зрения о том, что христианские ценности вечны и заранее установлены, то для такого сотрудничества мало шансов. Лишь если в области оценок остается хотя бы ограниченное поле деятельности для экспериментаторства, возможно вообще использование социологического подхода. Нет смысла скрывать трудности, возникающие в этой области. Поэтому я хочу представить социологический подход в его наиболее радикальной форме.

Социология обладает по своему историческому происхождению, вероятно, самым светским подходом к проблемам человеческой жизни. Она черпает свою силу из имманентного, т.е. нетрансцендентального подхода к человеческим делам. Она не только отрицает божественное объяснение вещей, каковы они есть или должны быть. Но также

совсем не ссылается на абсолютные сверхчеловеческие сущности. Это становится особенно очевидным, когда речь заходит о ценностях. Философидеалист, даже будучи атеистом, всегда ссылается на определенные ценности, являющиеся вечными сущностями в платоновском смысле. Социолог был бы

118

непоследовательным, если он должен был бы начинать с признания того, что определенные ценности находятся вне исторического социального процесса. Задача социолога состоит в том, чтобы выяснить, насколько разнообразие социальных феноменов, включая преобладающие ценности, зависит от меняющегося социального процесса. Ему показалось бы неразумным и методически непоследовательным исключить определенные явления из области социологического объяснения. Он не согласится с предложением о том, что некоторые феномены с самого начала священны и поэтому закрыты для социологического подхода, в то время как светские процессы для него более доступны. Так думают те, кто понимает, что многому можно научиться у социологии, но кто боится выступить против религии, отдавая ее во власть эмпирического анализа. Опасность этого половинчатого решения состоит, во-первых, в том, что оно ломает динамический *elan* социологического подхода, состоящий в радикальном исследовании действующих в истории социальных сил и, во-вторых, что нельзя с уверенностью заранее сказать, что может быть охвачено эмпирическим анализом, а что нет. С моей точки зрения, гораздо умнее и честнее будет позволить социологам развивать свои понятия, гипотезы и методы во всей их полноте и посмотреть, как далеко они зайдут. Что касается теологов, то будет разумнее отобрать у них все то, что очевидно, и попытаться понять вместе с ними весь спектр человеческого поведения и оценок как проблемы индивидуального и группового приспособления. И лишь тогда, когда метод использован до конца, автоматически обнаруживается его ограниченность. Становится очевидным, какую часть человеческого поведения и ценностей можно понять в рамках функциональных категорий и где необходимо выйти за эти рамки.

Поэтому предложенный метод сотрудничества между социологией и теологией кажется более последовательным и эффективным, чем ранее указанный половинчатый. Конечно, такое сотрудничество стало возможным лишь в конце эры либерализма, когда крайний рационализм истощился и стала очевидна ограниченность различных типов рационального анализа человеческих отношений. Доведя социологический анализ до его конечных результатов, социолог сам видит, где необходимо привлечь другие подходы для дополнения полученных им данных. С другой стороны, философия и теология без знаний, получаемых с помощью социологического анализа, имеют дело с картиной мира, лишенной наиболее характерных для современности проблем и явлений.

Концепция христианских архетипов

Если мы будем рассматривать проблему с точки зрения теологии, то возникает вопрос, какова доля экспериментализма, который можно допустить в рамках религиозного мышления. Если считать, что истины христианства изложены в нескольких ясных утверждениях, имеющих вечную ценность, то остается мало простора для социологического мышления. В этом случае источник ошибки может быть найден лишь с помощью социологического анализа. Если стать на эту позицию, то социология будет полезной как инструмент для выяснения того, почему некоторые группы не в состоянии понять истину, которой они обладают. Если же встать на противоположную позицию и считать, что основные христианские истины не изложены в форме жестких правил, а даны в конкретных парадигмах, лишь указывающих направление, в котором надо искать истину, то тогда остается простор для творческого вклада в каждую новую эпоху. Тогда история представляет собой лишь воплощение той христианской субстанции, в которой живут поколения людей в соответствии с изменяющейся социальной структурой. Характерно, что архетипы христианских подходов сформулированы не в виде абстракт

119

ных заповедей, а раскрываются в притчах, повествующих о жизни и учении Христа. Притча никогда не дает чистый абстрактный принцип примерного поведения, она обращается к нам через конкретный образ, воплощающий в себе историческую и социальную обстановку происходящего. Это, однако, не означает, что эта обстановка будет вечно неизменной, ибо христианин вынужден воплощать намерения Христа в различных жизненных ситуациях. Пока исторические изменения относительно просты, достаточно здравого смысла для приспособления сознания архетипов к новой ситуации. Но чем сложнее становится общество, тем больше социологического знания нужно для понимания реального смысла изменяющихся исторических условий и правильного объяснения нормативного образца. Преимущество того, что мы получили норму в конкретном образе, а не в виде абстрактного принципа заключается в том, что это помогает нам избежать формализма. Любая рациональная формулировка принципа ведет к заблуждению, так как предполагает логическую дедукцию, где единственным критерием истины остается разумная логика, тогда как конкретный образ одним штрихом раскрывает перед нами явное поведение, внутреннюю мотивацию, образы конкретных личностей и конкретную социальную обстановку происходящего. Одним словом, притча несет в себе огромное богатство религиозного опыта, который всегда дает больше, нежели чисто рациональный и функциональный жизненные аспекты.

Пока богатство религиозного опыта поддерживается при помощи постоянных ссылок на образы христианского опыта, устраняется другая опасность социологической мысли, состоящая в том, что она может вырождаться в страсть расчленения целых форм и истинного опыта на абстрактные схемы. Существует большая разница между использованием методов анализа для выяснения и лучшего понимания предшествующего ему опыта, и анализом, который идет ниоткуда и не ведет никуда. Сегодня нам нужен анализ, позволяющий лучше понять опыт, ибо ни чистый инстинкт, ни непросвещенная интуиция не помогут нам в современной ситуации.

Если такая трактовка христианской истины правильна, а именно, что она дана лишь как направление, а не как жесткий рецепт, то, следуя ей, можно показать две важные социологические черты нормы. С одной стороны, такая истина оставляет большой простор для приспособления, а с другой, она не позволяет человеку потеряться в бесконечных возможностях изменения своего поведения, что в конечном итоге неизбежно ведет к дезинтеграции личности и общества.

Эта социологическая проблема наиболее ясно отражается в дилемме любого планового общества. Последнее не может ни подвергать свои основные принципы безграничным интерпретациям, ни стать настолько догматичным, чтобы в нем окончательно исчезло экспериментаторское отношение к изменению. В любом плановом обществе поэтому неизбежен институт, подобный священникам, задачей которых будет наблюдать за установлением и поддержанием определенных основных норм. С другой стороны, необходимо предусмотреть социальные возможности, способствующие формированию абсолютно свободной мысли, каков бы ни был связанный с этим риск. Мы не должны забывать, что короткие периоды свободной мысли в истории приходились на время, когда клерикальные власти теряли исключительное право на объяснение смысла человеческой жизни и человеческих дел. Свобода мысли и блестящее развитие духа экспериментаторства в Греции объяснялись тем фактом, что там не могло возникнуть нечто похожее на восточную иерархию.

В эпоху Возрождения и либерализма свободная конкуренция между церковью, религиозными сектами и группами свободных индивидов вызвала брожение в той среде, которая питала науку и способствовала развитию свободной личности.

Англосаксонская модель планирования ради свободы не может поэтому опираться ни на средневековую клерикальную модель, ни на тоталитарные, навязываемые государством,

символы веры. Здесь планирование состоит в первую очередь в обеспечении простора и возможностей для появления разногласий, раскола, независимых социальных образований и роста свободной интеллигенции, но не допускает при этом вырождения свободы в анархию.

4. ГОЛОД И ИДЕОЛОГИЯ ОБЩЕСТВА

П. Сорокин*

Под идеологией общества я разумею совокупность представлений, понятий, суждений, комплексы их: убеждения, верования, теории, "мировоззрение", свойственные членам агрегата. Причем мной в понятие идеологии включаются как убеждения, теории, верования и т.д., только переживаемые и мыслимые про себя, так и проявленные вовне: словами, письменными знаками, рисунками, жестами и другими способами...

... Исследование поведения и идеологии отдельного индивида показывают, что "содержание сознания" последнего резко меняется при резких изменениях кривой количества и качества пищи, поступающей в его организм. Это изменение состоит в том, что при голоде идеология человека деформируется в направлении укрепления и усиления суждений, теорий, убеждений и верований, при данных условиях благоприятствующих, "одобряющих" применение мер, способных дать пищу, с одной стороны, с другой — в сторону ослабления и подавления речевых и субвокальных рефлексов, мешающих, препятствующих этому утолению...

... Я утверждаю, как бы это ни казалось парадоксальным, существование функциональной связи между количеством и качеством калорий, поглощаемых обществом, и сменой успеха или неуспеха ряда идеологий, циркулирующих в нем...

... Целесообразнее будет остановиться на какой-либо одной крупной и типичной системе верований или идеологий, на ее судьбах уяснить суть дела и проверить указанную связь. Так я и поступлю. В качестве такой типичной системы верований и убеждений я возьму социалистически-коммунистические и уравнилельные теории, воззрения, идеологии.

... Голод у голодных, поставленных в указанные условия, должен вызывать появление, развитие и успешную прививку коммунистически-социалистическиуравнилельных рефлексов, в частности рефлексов речевых и субвокальных (убеждений), иными словами, "коммунистически-социалистической идеологии". Последняя в таких голодных массах находит прекрасную среду для прививки и распространения и будет "заражать" их с быстротой сильнейшей эпидемии. Совершенно не важно, под каким соусом она будет подана и как обоснована: по методу ли Маркса или Христа, по системе ли Бабефа—Руссо, якобинцев или по системе Катилены и анабаптистов, на принципе ли "прибавочной стоимости" и "материалистического понимания истории" или на принципе Евангелия: "Кто имеет две рубашки — пусть отдаст одну неимущему".

Эти обосновывавшие, мотивирующие и оправдывающие "тонкости" массе совершенно не важны, они ей недоступны, она ими не интересуется. Это — "соус", для нее совершенно не имеющий значения. А важно лишь то, чтобы идеология благословляла на акты захвата, раздела, поравнения, чтобы она прямо на них

* Сорокин П.А. Голод и идеология общества // Квинтэссенция. Философский альманах. М., 1990. С. 376—413. Публикация А.Ю. Согомонова.

наталкивала, их одобряла. А почему, на каком основании — это дело десятое. Если какое-нибудь обоснование есть — отлично. Если нет — тоже не беда. Если при данных условиях всего более подходят для "оправдания" Евангелие — идеология будет ссылаться на него, во имя заповеди Христа будет благословлять "обобществление". Если сейчас более подходящей является идеология Маркса — будет взята она, будет широко прививаться и под ее флагом будет идти соответственное "обобществляющее" движение...

... Кому не известно, что в прошлом и теперь коммунистически-социалистические идеологии (во всех их многочисленных формах) вербовали своих адептов и носителей почти исключительно из бедноты и встречали противников в богатых и сытых группах...

... Возьмите... идеологию раннего христианства. В первое время она была идеологией коммунистической, предписывавшей если не юридически, то морально: у кого две одежды, то дай нищему; и у кого есть пища - делай то же; богатый — раздай имущество бедным, ибо легче верблюду пройти сквозь угодное ушко, чем богатому войти в царствие небесное. В ряде первых христианских общин, в частности в Иерусалимской, "никто ничего из имени своего не называл своим, все было общее" (Деяния Апостолов, 4,32,34; 4,44,45). Здесь был полный потребительский коммунизм; и Анания и Сапфира, утаившие часть имущества, были наказаны смертью. В более мягкой форме, но тот же коммунизм потребления существовал и в других ранних общинах: Коринфской, Фессалийской, Ефесской и т.д.

Словом, как ни пытались и пытаются смягчить эту черту ряд теоретиков христианства — она, несомненно, была ему присуща.

Ему присущ и ряд других черт коммунистически-социалистической идеологии, вроде положений, сформулированных рано и повторявшихся позже: "Не трудящийся, да не ест" (апостол Павел), "Богатые — ленивые трутни" (Иоанн Златоуст), "Частная собственность по своей природе есть неправда" (Климент Александрийский), "Природа создала общее право для всех, узурпация отдельных лиц вызвала частное право, корысть разделила владения" и т.п. "Бесстыдная речь!" — говорит св. Амвросий защитнику собственности. "Частная собственность противоречит природе" и т.п.

К кому же всего легче прививалась эта идеология? Из кого рекрутировались ее адепты?

"Кто составлял большинство общины? — Босаяцкий пролетариат" (К. Каутский).

Нищие, беднота, рабы — вот тот слой, к кому она быстро прививалась и среди кого имела успех. Герои христианства — "блаженны нищие". Имущество церкви — *patrimonium pauperum*¹.

И первые христианские монастыри — коммуну состояли из бедноты. "Те же слои народа, которые дали первых христиан, явились и материалом для монастырей. Это были в большинстве бедняки... Большинство монастырей представляло собой союзы бедняков"². "Служению Божию", жалуется Августин, посвящают себя большей частью рабы или вольноотпущенники, или крестьяне, ремесленники и прочие плебеи. Здесь особенно сильно проводился коммунизм.

Чувство частной собственности особенно сильно подавлялось в монастырях.

¹ 500 галилеян (первые христиане в Иерусалиме) были "по большей части бедняками". В Коринфской общине Павла, по его словам, — "немного мудрых по плоти, немного богатых, немного благородных". Он же говорит и о глубокой нищете фессалоникийской и филиппийской общин. См: *Добижуцъ Ф.* Греческий мир и христианство // Христианство в освещении протестантских теологов. СПб. Б.г.

С. 55.

² *Каутский К.* От Платона до анабаптистов // Предшественники нового социализма. Петроград. 1920. Т. 1. С. 95.

Правило гласило: "Пусть никто не владеет никакой собственностью, ни книгой, ни пером, ни письменной доской, ничем, абсолютно ничем".

Позже в состав христиан вошли и богачи, но дух и практика разбогатевшей христианской церкви к этому времени (как увидим ниже) резко изменились. Если время от времени по разным поводам и воскресала первичная коммунистическая идеология, то без всякого результата и успеха в официальной церкви; фактическое же оживление ее принимало формы "ереси", возникало опять-таки среди бедноты и преследовалось самой церковью и носителями ее власти.

И позже коммунистические идеологии, возникавшие на почве христианства, опять-таки вербовали своих адептов из среды бедноты, главным образом. Коммунизм древнего христианства соответствовал потребностям бедного пролетариата.

"За весьма малым исключением господствующие классы почти не принимали участия в зарождении (такой) ереси. Как общее правило, ересь первоначально распространялась среди массы простого народа. Удары, поставившие существование (официальной церкви и иерархии) в опасность, были нанесены людьми темными, проповедовавшими между бедняками и угнетенными, оскорбленными и униженными".

Так именно обстояло дело с патаренами и катаррами, у которых практика и идеология была коммунистической в значительной мере и которые вербовались, главным образом, из низших слоев народа.

Так было с арнольдистами, католическими бедняками, вальденсами, гумилиатами, с апостольскими братьями и беггардами...

... Возьмем ли мы обширные агрегаты или агрегаты небольшие, в общем и целом рост успеха коммунистической и сродных идеологий происходит именно или в момент обнищания масс, или в момент совпадения обоих процессов, то есть в моменты роста дефицитного и сравнительного голодания...

... Не случайным фактом в этом процессе разлива уравнилельно-социалистических идей является возникновение и быстрое развитие христианства. Если само по себе его появление — случайность, результат совпадения многих причин, то чрезвычайно быстрое завоевание этой идеологией умов и душ в I, II и III вв. — явление вполне понятное с точки зрения проверяемой теории. Бедности и нищеты в эту эпоху было бесконечное изобилие. Богатству и роскоши не было границ. Почва для коммунистической идеологии была готова. Мудрено ли поэтому, что христианство с его коммунистическими чертами как идеология "нищих", "обездоленных", "труждающихся" и "обремененных" быстро заразило многочисленные слои бедноты и выросло в религию сотен тысяч.

Являясь идеологией нищих бедняков, будучи интернациональным, проповедуя царство бедных и проводя потребительский коммунизм, оно быстро завоевало низы, жаждавшие этого, низы — голодные, отвыкшие от работы, страдавшие и убеждавшиеся в безуспешности государственной помощи.

Так как в ближайшие века империи положение масс не улучшалось, а ухудшалось, то и распространение этой идеологии росло. И вплоть до III—IV вв. отцы церкви Туртуллиан, Василий Великий, Климент Александрийский и другие не раз подчеркивали коммунистические черты христианства и выступали идеологами коммунизма.

С того же момента, когда церковь разбогатела, когда в ее лоно вошли богатые слои, началось обратное движение христианской идеологии: она мало-помалу стала затухать и терять первоначальные коммунистические черты, сначала робко, потом резко и резко, пока в конце концов не выкристаллизовалась в идеологию, вполне "приемлющую" мир с его богатством и бедностью, деспотизмом одних и унижением других.

Но чем сильнее христианская идеология официальной церкви эволюционировала

123

в этом направлении, тем менее и менее пригодной делалась она в качестве идеологии бедноты, тем неизбежнее становился отрыв последней от нее и тем необходимее вызывалось появление новых идеологий, на почве того же христианства, но с чертами раннего христианского коммунизма. Так оно и было в действительности.

Возврат к "чистому слову Божию" и "к апостольской бедности", то есть к первичному христианству в форме "коммунистических ересей", обнаруживается тогда, когда церковь уже разбогатела и перестала выражать чаяния бедноты, когда бедность возросла, когда появилась довольно резкая имущественная дифференциация бедных масс — крепостных, ремесленников, пролетариата, с одной стороны, клириков, богатых землевладельцев, феодалов и городской аристократии — с другой.

К X—XI вв. церковь, как известно, стала богачом. В VIII в. собственность церкви в Галлии составляла третью часть всей заселенной территории. В конце периода Каролингов получились еще более обширные владения церкви.

В Англии вплоть до XV в. половина земель принадлежала церкви. Мудрено ли поэтому, что идеология официальной церкви растеряла весь коммунизм и не могла быть больше идеологией бедноты. К последней отныне должны были прививаться иные идеологии, с коммунистическим оттенком, хотя бы возникшие на почве того же христианства, но носившие явно антицерковный характер. В этих идеологиях мог появиться и лозунг захвата и раздела церковных богатств, как главных "магнатов", притягивавших бедноту...

И действительно, подобные идеологии появились...

... В нашей стране мы были свидетелями, как с 1916 г., когда уже обеднение дало себя знать, особенно в городах, левосоциалистические идеологии стали быстро развиваться. В 1917 г. социализм стал религией большинства масс. Со времени революции приток адептов в социалистические партии совершался сотнями тысяч. Идеология социализма и коммунизма — в рафинированной или примитивной форме — захлестнула все сознание народных масс. Маркс и другие идеологи стали божествами. Программы социалистов — в их практических лозунгах — символами веры...

... Как указано было выше, с обогащением какой-либо группы, без усиления имущественной дифференциации, пицетаксис ее ослабляется; значит, притяжение ее "скопами" и богатством падает, слабее поэтому становится и ее стремление к захвату достояния других групп или лиц. Если же бывшая бедная группа, хотя бы путем "коммунизации", обогатилась настолько, что под ней образовались еще более бедные группы, для которых уже достояние первой становится притягательным магнитом, то декоммунизация идеологии этой первой группы идет еще быстрее, ибо теперь ей угрожает опасность захвата захваченного достояния ее самой, из уравнилителей теперь они попадают в положение богачей, которых могут уравнивать так же, как они сами уравнивали бывшую до них "буржуазию". Попад в положение последней, эти разбогатевшие уравнилители неизбежно получают ее антиэгалитарную идеологию, вытеснявшую былую идеологию.

Наконец, если данная группа не богатеет, но имущественные контрасты ее с окружающими группами уменьшаются, то есть последние беднеют, то опять-таки пицетаксис первой — особенно сравнительный — ослабляется, падает и коммунистическая идеология. Если же это обеднение всеобщее и очень сильно, то есть делить нечего и этой дележкой не накормишь голодный желудок, то здесь для коммунистической идеологии нет места; она не поможет...

... "Человек, бывший в группе бедняков, этот человек, перейдя в группу богатых, фатально будет иным человеком. Из его тела при таком переходе помимо его воли вынимается душа "бедняка", и вкладывается "душа богача"... Какой

124

нибудь бедняк, яростно бичующий и ненавидящий богачей-"грабителей", провозглашающий собственность кражей, попав в богачи, быстро трансформируется и очень скоро с пеной у рта начинает защищать священные права собственности" и т.д.

Так было всегда. Исключений из этого правила нет.

Так было, и так есть. Для большей убедительности не мешает привести ряд исторических фактов, показывающих, как одна и та же социальная группа, являясь носителем коммунистической и сродных идеологий в бедном состоянии, разбогатев, "декоммунизируется" в своей идеологии, в своих поступках, убеждениях и речевых рефлексках...

... Беру... второй крупнейший факт и соответствующую группу: христианство и христианскую церковь.

Оно дебютировало как идеология коммунизма, как идеология бедноты, составлявшей в первое время главную массу христиан. В первой стадии здесь было и известное равенство, и братство, и обобщение имуществ.

Прошли века. Из гонимой религии бедноты и из группы неимущих христианская церковь уже в IV—V вв. стала богатой, а в VII—IX вв. — главным богачом, овладевшим где 1/3, где 1/2 всей территории. И мы видим, как идеология и практика церкви и христианства декоммунизируется. В истории христианства в экономическом отношении необходимо различать два периода: время до признания Константином христианства господствующей религией (321 г.) и время после этого. В течение первого периода еkkлeзию (церковную общину) составляла вся христианская община вообще, согласно принципу всеобщего священства. Члены ее были равноправны. Даже рабы не представляли исключения. Состояние, когда "все принадлежит всем", всегда выдвигалось отцами церкви в качестве идеала. На постоянных братских трапезах (агапах) господствовало в полном смысле слова общее потребление.

После Константина эти трапезы прекратились и даже были запрещены. В течение этого второго периода и еkkлeзия была (уже только. — *П.С.*) община клира в более тесном смысле слова. Благотворительность духовенства шла на убыль по мере роста церковных богатств. Расходы на бедных, вначале поглощавшие почти весь бюджет церкви, теперь понизились до четверти. Законодательство Каролингов признает 1/4 церковных доходов принадлежавшими епископу, 1/4 — остальному духовенству (недурно приспособились! — *П.С.*), 1/4 — бедным и 1/4 входит в состав строительного фонда. Но даже эта пропорция сохранялась недолго. Начиная с псевдо-Исидора (IX в.) под бедными стали разумеать только бедных членов духовного сословия. Таким образом, церковь окончательно разделалась со своей прежней ролью благотворительницы, и... из клира (как и везде из уравниателей и коммунизаторов. — *П.С.*) постепенно сложилось поднимавшееся над мирянами и иерархически построенное первое сословие, материально и духовно независимое.

Церковь, упрочивая себе господство, должна была принести немало жертв. В течение долгой борьбы, которая вознесла духовную власть над светской, смирение, любовь к ближнему, самоотвержение, исчезли. Скрамная пустыня с открытием мощей превращалась в разукрашенный монастырь; суровые подвиги основателей отходили в область преданий, а монастыри превращались в места лени, обжорства, разврата и т.д. Жадность, корыстолюбие и стяжательство церкви росли. Теперь всякий шаг священника должен был давать доход (венчание, похороны, причащение и т.д.); при жизни верующего каждый шаг его подлежал оплате; но жадность духовенства не останавливалась и перед смертным ложем верующего (плата за похороны, напутствие, место могилы); введены были пошлыны, взяточничество, продажа индульгенций, как акций за счет банка — Христа и его подвигов —

125

при казначее-папе и т.д. В итоге в средние века недвижность церкви обнимала значительную часть наиболее плодородных земель Европы.

Уже при Григории Великом (ум. в 604 г.) "папский двор стал напоминать императорский. Наладились управление церковными землями и организация на них хозяйства под контролем особых чиновников. Папы выступают как политические вожди".

При такой эволюции декоммунизация идеологии церкви была неизбежна. И мы видим ее. Основные принципы христианства (равенство, общность имущества) позже были значительно изменены или им придано было особое значение. Например, "естественный закон" равенства был так изменен, что он допускал неравенство имущества и положения.

Некоторое время вслед за прекращением коммунистической практики церкви сохранялись еще коммунистические традиции древнего христианства. Отцы церкви, как прежде, громили богатство и неравенство (в IV в. — Василий Великий, Иоанн Златоуст, даже в VI в. — Григорий Великий и др.). Но это уже были отдельные вспышки, чем далее, тем делавшиеся более и более редкими, пока совсем не заглохли или пока коммунизм не был перенесен в потусторонний "град Божий", а на земле были признаны: и частная собственность, и неравенство, и привилегированное положение духовенства, и право эксплуатации, и право торговли, и даже в определенной форме ростовщичество. От былой идеологии бедноты у разбогатевшей церкви не осталось ничего, особенно в применении к себе самой (к другим мы

вообще строги!). "Церковь стала богатой. Неудивительно, что по мере возрастания ее богатства она перестала управлять своим имуществом в пользу бедных; в церкви, особенно в богатых епископствах, распространились алчность и расточительство. Из коммунистического учреждения церковь превратилась в грандиозный механизм для эксплуатации, какой когда-либо видел мир... С тех пор имущество церкви стало считаться собственностью духовенства". Церковь превратилась в "вавилонскую блудницу", ее идеология совершенно "декоммунизировалась".

Описанное явление — типично. Оно в громадном масштабе рисует то, что в меньших размерах происходило и происходит постоянно. Та же история произошла и с нищенствующими орденами, дебютировавшими коммунизмом, но разбогатевшими и кончившими противоположной идеологией. Они забыли свои обеты и не помнят целей, для которых они учреждены. Их основатели хотели, чтобы они не имели никакого имущества. Позже, разбогатевши, они, чтобы приобрести имущество и собрать деньги, объявляют добром, а дурное — хорошим, соблазняют князей лестью, народ — ложью и ведут тех и других на ложные пути. Правда, на почве христианства возникало множество коммунистических идеологий, но они возникали не из лона официальной церкви, направлены были против нее и боролись с ней. Они, как мы видели, исходили из бедных слоев, не пользовавшихся богатствами церкви и потому стремившихся "коммунизировать" их, что и делалось не раз. Но как только сами эти "еретические группы" коммунизаторов добивались до богатств и захватывали их, то с ними снова и снова повторялась "вечная история": разбогатев, они теряли коммунистическую идеологию и заменяли ее или более умеренной, или совершенно обратной. Сходные причины вызывают сходные следствия...

... Посему исследователю жизни идеологий, механизма и закономерности их подъемов, падений, колебаний и смены, нельзя игнорировать число и качество калорий, поступающих в организм общества. Часто разгадка многих загадочных явлений в сфере общественных настроений и верований лежит в колебании этой последней "переменной".

5. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИИ В ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА

Р. Белла*

Одним из измерений для классификации религиозных систем, которое в последнее время обрело новую жизнь после периода забвения, является эволюционное измерение. Мною была предложена пятиэтапная классификация, в основу которой я положил степень дифференциации системы религиозных символов. При этом я вовсе не утверждаю, что развитие через пять этапов неизбежно или что более ранние этапы не могут сосуществовать с более поздними в рамках одного и того же общества. Не закрываю я глаза и на великое разнообразие типов, которое обнаруживается на любом из уровней сложности. Наоборот, я всячески подчеркиваю трудности, особенно в том, что касается способности достигнуть в ходе развития высших этапов дифференциации. Выделенным мною пяти этапам я дал следующие наименования: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный.

Религиозно-символическая система на примитивном уровне характеризуется Леви-Брюлем как "мир мифов" (*le monde mythique*), а Стэннер использует прямой перевод слова австралийских аборигенов, обозначающего это понятие как "мечтание" или сновидение наяву. Последнее — это время вне времени, или, по выражению Стэннера, время, населенное фигурами предков, полуживей-полулюдей. Хотя они нередко приобретают героические черты, наделяются способностями, превышающими способности обычных людей, и считаются прародителями и творцами многих вещей в мире, они однако, не являются богами — им не приписывается власть над мирозданием, и они не становятся объектом поклонения.

Характерная особенность этого мифического мира состоит в том, что он в большей степени связан с деталями реального мира. Мало того, что каждый клан и каждая местная группа определяются в категориях прародителей рода и мифических событий поселения, буквально каждая гора, каждый камень, каждое дерево получают объяснение в категориях поступков мифических существ. В сновидении наяву предвосхищены все человеческие действия, включая преступления и безумства, где фактическое существование и парадигматические мифы теснейшим образом связаны между собой.

Другая характерная особенность, обусловленная этой тягой к конкретной детализации, заключается в текучести организации мифического материала. Австралийцы почти сознательно указывают на текучую, зыбкую структуру мифа, употребляя слово "мечтание". Это словоупотребление не является чисто метафорическим, потому что, как показал Рональд Берндт, людям, действительно, свойственно погружаться во время культовых церемоний в мечты, в сновидения наяву. Через эти сновидения, мечты они преобразуют культовый символизм для личных душевных целей, но, что еще важнее, их мечты могут привести фактически к перетолкованию мифа, а это в свою очередь вызовет обновление ритуала. Как конкретность, так и текучесть помогают объяснить тесную близость мифического мира и мира реального.

Примитивное религиозное действие характеризуется не богослужением и не жертвоприношениями, а лишь идентификацией, "участием", "воплощением". В ритуальных церемониях участники идентифицируются с мифическими существами, которых они представляют. Дистанция между человеком и мифическим существом,

* Белла Р. Социология религии // Американская социология. М., 1972. С. 268—281.

127

и без того незначительная, исчезает вовсе в момент ритуальной церемонии, когда "всегда" становится "сейчас". Нет ни священнослужителей, ни паствы, ни посредствующих ролей, ни зрителей. Все присутствующие включаются в само ритуальное действо и становятся единым целым с мифом.

На примитивном уровне не существует религиозной организации в качестве отдельной социальной структуры. Церковь и общество — одно. Религиозные роли, как правило, слиты с другими ролями, причем преобладает дифференциация по линии возраста, пола или принадлежности к группе родственников. В наиболее примитивных обществах важным критерием для занятия руководящего положения в церемониальной жизни является возраст. В некоторых племенах имеются специализированные фигуры — шаманы или знахари, но они не выражают собой необходимые черты примитивной религии.

Что касается социальных последствий примитивной религии, то, судя по всему, анализ, осуществляемый некогда Дюркгеймом, в основных чертах остается приемлемым и по сей день. Ритуальная жизнь, действительно, укрепляет солидарность общества и способствует приобщению молодежи к нормам поведения племени. Мы не должны забывать о "новаторских" аспектах примитивной религии, о том, что конкретные мифы и ритуалы находятся в процессе постоянного пересмотра и изменения и что перед лицом сурового исторического кризиса может произойти весьма примечательное переосмысление примитивного материала, как о том свидетельствуют так называемые "нативистические" движения. Однако в общем и целом религиозная жизнь служит наиболее сильным подкреплением основного догмата философии австралийских аборигенов, а именно, что жизнь, пользуясь выражением Стэннера, — это "вещь одной возможности". Сама текучесть и зыбкость примитивной религии служит преградой для радикальных нововведений. Примитивная религия дает мало средств для преобразования мира.

Второго этапа, каким является архаическая религия, мы можем коснуться здесь лишь вкратце. Архаическая религия в том смысле, в котором я употребляю эту категорию, включает в себя многие из религий, нередко именуемых примитивными, а именно неолитические религиозные системы значительной части Африки, Полинезии и туземного

Нового Света. Она, кроме того, включает в себя религии бронзового века, получившие распространение как в Старом, так и в Новом Свете. Характерная черта архаической религии — возникновение подлинного культа с комплексом богов, жрецов, богослужений, жертвоприношений, а в некоторых случаях и обожествляемой или первосвященнической царской властью. Комплекс мифов и ритуалов, присущий примитивной религии, сохраняется в структуре религии архаической, но систематизируется и разрабатывается он новыми способами.

И примитивному, и архаическому этапам присуще монистическое мировоззрение, хотя взгляд на мир у них несколько различен. Для каждого из них священное и мирское представляют собой разные способы организации единого мироздания. Но с наступлением третьего этапа, названного мною историческим, провозглашается совершенно отличная сфера действительности, имеющая для религиозного человека наивысшую ценность. Все исторические религии в известном смысле трансцендентальны, и все они — по крайней мере латентно — отвергают мир, поскольку сравнительно с высшей ценностью трансцендентного реальный мир обесценивается.

В определенном смысле исторические религии представляют собой огромную "демифологизацию" по сравнению с архаическими. Идея единого Бога, у которого нет ни придворных, ни родственников, и который является единственным творцом и вседержателем мироздания, идея самостоятельного бытия, идея абсолютной негативности, выходящей за рамки любых оппозиций и разграничений, — все это в громадной степени упрощает разветвленные космологии архаических религий. И

128

все же над каждой исторической религией довлеют исторические обстоятельства ее возникновения. Наряду с трансцендентальными утверждениями каждая из них содержит, так сказать, в подвешенном состоянии элементы архаической космологии. Тем не менее по сравнению с более ранними формами все исторические религии универсалистичны. С точки зрения этих религий человек больше не определяется, главным образом, в терминах того, к какому племени или клану он принадлежит, либо какому конкретному богу он служит, скорее, его определяют как существо, способное спастись. Иначе говоря, впервые оказалось возможным увидеть человека как такового.

Религиозное действие в исторических религиях является прежде всего действием, необходимым для спасения. Даже в тех случаях, когда элементы ритуала и жертвоприношения по-прежнему занимают важное место, они приобретают новое значение. В примитивной ритуальной церемонии человек приводится в гармонию с природным божественным мирозданием. Его ошибки преодолеваются через посредство символизации как части общей картины мировоззрения. С помощью жертвоприношения человек архаической религии может искупить невыполнение своих обязанностей перед людьми и богами, он имеет возможность загладить отдельные проступки против веры. Но исторические религии обвиняют человека в гораздо более серьезном пороке, чем грехи, существовавшие в представлении более ранних религий. Согласно буддизму, сама природа человека — это алчность и злоба, от которых он должен стараться полностью избавиться. Для древнееврейских пророков греховность человека коренится не в конкретных дурных поступках, а в его глубоком небрежении к богу, причем Господу будет угоден только поворот к полнейшему послушанию. В понимании Магомета слово "*kafir*" означает не "неверный", как мы его обычно переводим, а скорее неблагодарный человек, пренебрегающий божественным состраданием. Только ислам, добровольное подчинение воле Господа, может привести его к спасению.

Отчасти по причине высшей ценности спасения и многочисленных опасностей и соблазнов, сбивающих мирян с пути истины, идеалом религиозной жизни в исторических религиях является уход от мирской суеты. Раннехристианское решение, которое в отличие от буддистского допускало полную возможность спасения мирян, тем не менее идеализировало в своем представлении об особом состоянии религиозного совершенства религиозное

удаление от мира. Фактически критерием благочестивости мирянина считалась степень его приближения к идеалу монашеской жизни.

Исторический этап развития религии характеризуется происходящей в небывалой ранее степени дифференциацией религиозной организации от других форм социальной организации. Хотя лишь немногие из исторических религий достигли той степени дифференциации, которой достигла христианская церковь, все они обрели некоторую независимость от прочих структур, в частности от политической структуры. Это означало, что политическая сфера перестала быть носителем принципа узаконения самой себя (как узаконивала саму себя божественно-царская власть бронзового века), так что ее узаконение в какой-то степени зависело от религиозной иерархии. Чем большую степень структурной независимости имела историческая религия, тем больше была вероятность того, что социальные и политические реформистские движения будут основываться на религиозных ценностях. Во всех случаях исторические религии, действительно, выдвинули концепции совершенного общества, в течение длительного времени оказывавшие на общества, в которых они существовали, давление в сторону большей реализации ценностей. Однако не следует забывать о том, что в центре интересов исторических религий стояла драма спасения и что они не интересовались социальными переменами как самоцелью. Напротив, эти перемены были им ненавистны, и, когда

5. Религия и общество. Часть II 129

исторические религии ратовали за реформу, делали они это лишь во имя какого-нибудь предшествовавшего образцового социального строя, возврата к которому и добивались.

Раннесовременная религия, получившая наиболее законченное развитие в протестантской Реформации, но предвосхищая в ряде других движений, таких, как секта Джодо-шип в Японии, представляет собой определенный сдвиг в сторону посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия. Спасения теперь надлежит искать не в той или иной форме ухода из мира, а в гуще мирской деятельности. Разумеется, элементы этого отношения уже с самого начала содержались и в исторических религиях, но в общем и целом институционализированные исторические религии предлагали опосредованное спасение. Для спасения требовалось либо соблюдение религиозного закона, либо участие в сакраментальной системе, либо совершение мистических действий. Все это было в той или иной мере связано с отрешением от мира сего. Далее, в двухступенчатых религиозных системах, характерных для институционализированных исторических религий, группы высшего статуса — христианские монахи, суфийские шейхи или буддистские аскеты — способны силой своих целомудренных поступков и личных достоинств накопить запас благодати, которым они могут затем поделиться с менее достойными. И в этом плане спасение было также скорее опосредованным, чем непосредственным. Но с наступлением Реформации весь свет, по словам Макса Вебера, превратился в монастырь. Деятельность в миру, особенно для кальвинистов, стала главным средством прославления города. Таким образом, не прорываясь за рамки символической структуры исторической религии, раннесовременная религия сумела переформулировать ее таким образом, чтобы направить дисциплину и энергию религиозной мотивации на дело преобразования светского мира. В случае аскетического протестантизма это позволило достичь поразительных результатов не только в области экономики, на которые особо указывал Вебер, но также и в области политики, образования, науки, права и т.д.

С недавних пор, и опять-таки, главным образом, на Западе, начала ставиться под сомнение символическая структура исторической и раннесовременной религий, особенно космологический дуализм, лежащий в основе каждой из них. Форма религии в постдуалистическом мире не совсем ясна, но такая религия должна принимать во внимание громадный рост человеческого знания, ведущий к релятивизации места человека в природе и вселенной вследствие развития естественной науки и к релятивизации человека в культурном мире вследствие расширения познаний об истории и других культурах. Человек не утратил своей склонности задумываться над проблемами, и неустранимые проблемы смысла по-

прежнему встают перед ним. Процесс секуляризации влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее структуры и роли. Но мы только начинаем приходить к пониманию этого.

Если давний очерк эволюции религии сколько-нибудь убедителен, он должен был бы подсказать две главные области, на которых может сконцентрировать свое внимание социология религии в современном мире. Первая область — это сдвиг от исторической к раннесовременной религии, от преимущественно потусторонних к преимущественно посюсторонним религиозным интересам, предвестником которого была протестантская Реформация, но который теперь совершается практически в каждой религиозной общности, особенно в римской католической церкви. Наиболее остро данная проблема стоит в развивающихся странах. Вторая область — сдвиг от религии раннесовременной к тому, что я называю современной религией, который происходит в большинстве наиболее развитых западных стран, а также, быть может, в Японии. В заключение настоящей главы я коротко остановлюсь на каждой из этих проблем.

130

Почти во всех развивающихся странах стимул к различным переменам носил в значительной степени внешний характер, варьируясь от грубого военного нападения и беспощадного экономического нажима до более тонких и коварных форм идеологической диверсии. Из этого следует, что в большинстве случаев потребность защищаться была более первоочередной и сильной, чем потребность меняться. Однако по логике ситуации получалось, что защищаться, не меняясь, просто件不可能. И вот религия оказалась глубоко вовлеченной в этот процесс нападения, защиты и перемен. Христианские миссионеры сплошь и рядом играли роль ударных отрядов западного влияния, которые шли в лобовую атаку на религиозные и этические убеждения людей, не принадлежащих к западному миру. Даже если бы и не было этого прямого вызова со стороны чужеземной религиозной системы, опыт социальных и личных неудач, столь распространенный на первых порах западного влияния, неизбежно ставил бы проблему собственной самобытности. В большинстве таких обществ религиозные символы послужили основополагающими шаблонами для осмысления личных и социальных действий. Однако в обстановке кризиса уместность этих унаследованных шаблонов стала проблематичной.

Сначала общая реакция повсеместно носила апологетический и оборонительный характер. Самым категорическим образом провозглашалось превосходство местной традиции — ислама, индуизма или конфуцианства — над христианством и всей западной культурой. Некоторые мусульмане уверяли, что западная наука и философия целиком и полностью берут свое начало в средневековой исламской культуре, и что, следовательно, все подлинно ценное на Западе является в действительности порождением ислама. Последователи же индуизма, напротив, утверждали, что ценности Запада сугубо материалистичны и что единственное обиталище подлинной духовности — это Индия. Что же касается конфуцианцев, то они высказывали мнение, что Западу понятна наука, но ему не дано понять истину об отношениях между людьми, которая доступна только конфуцианству. Однако эта первоначальная оборонительная позиция почти никогда не была свободна от стремления к переменам и реформе. Даже в тех случаях, когда отстаиваемые перемены представляли собой возвращение к более раннему, предположительно более чистому состоянию дозападной традиции, цель, подразумеваемая или ясно выраженная, заключалась в том, чтобы содействовать с помощью таких перемен приспособлению к современному миру. Порой мыслящие люди незападных стран, видя неспособность своей традиционной культуры справиться с проблемами современного мира, настолько разочаровывались в ней, что отрекались от веры своих отцов в пользу христианства или какой-нибудь светской западной идеологии. Для всех этих позиций характерно равновесие между необходимостью защищаться и необходимостью приспособливаться. Там, где оборонительная позиция становилась абсолютной, отказывалась способность приспособляться к ненадежным условиям современного мира. Там же, где

адаптация приводила к полному отказу от традиционной культуры, мыслящая личность оказывалась изолированной и отрешенной. Рассмотрим идеальную ситуацию, когда историческая религиозная традиция преобразуется в раннесовременный тип религии, в максимальной степени способствуя процессу модернизации.

Прежде всего историческая религия должна суметь сформулировать заново свою систему религиозных символов таким образом, чтобы придать смысл культурному творчеству в деятельности посюстороннего мира. Она должна суметь направить мотивацию, дисциплинированную через посредство религиозного обстоятельства, на занятия этого мира. Она должна способствовать развитию солидарной и интегрированной национальной общности, не стремясь при этом ни подчинить ее своей власти, ни расколоть, хотя это явно не подразумевает санкционирования нации в

5*

131

качестве высшей религиозной цели. Она призвана придать позитивное значение длительному процессу социального развития и найти возможным для себя высоко оценивать его в качестве социальной задачи, причем это опять-таки не подразумевает необходимости принимать сам социальный прогресс за религиозный абсолют. Историческая религия должна содействовать утверждению идеала ответственной и дисциплинированной личности. Применяясь к новому соотношению между религиозным и светским, в современном обществе, она должна найти силы для того, чтобы принять свою собственную роль как частной добровольной ассоциации и признать, что это не противоречит ее роли как носительницы высших ценностей общества. Этот перечень требований соответствует, как было указано выше, конструкции идеального типа. Конечно же, ни одна религия исторического типа не преобразовалась подобным образом, да и вряд ли какая-либо из них смогла бы полностью сделать это. Некоторые религии в силу самого характера их системы религиозных символов скорее погибли бы, чем изменились. Но для успешного осуществления модернизации необходимо, чтобы традиционная религия либо произвела эти преобразования, во всяком случае большую их часть, либо смогла уйти из главных сфер жизни и дать возможность светским идеологиям завершить преобразования.

Вот несколько примеров, иллюстрирующих связанные с этим проблемы и противоречия. В Японии, архаический по своему существу, характерный для бронзового века культ божественного императора сумел эффективно направить мотивацию на мирские сферы жизни и укрепить солидарность и единство. Однако ему не удалось ни выработать добровольных организационных форм, ни подчеркнуть роль самостоятельно ответственной личности. Поэтому его с легкостью извратили, превратив в 30-х годах и в начале 40-х в то, что некоторые японские ученые называют "фашизмом императорской системы". В Индии Ганди, продолживший дело своих многочисленных предшественников — реформаторов индуизма, показал, каким образом можно совместить этот последний с достоинством всех людей независимо от их профессии и национальным единством, ломающим кастовые перегородки. Однако его двойственное и глубоко противоречивое отношение ко многим аспектам современного общества и его опасения относительно индустриализации, несомненно, в известной мере увели в сторону от прямого пути процесс развития эффективной раннесовременной формы индуизма. В Турции традиционный ислам был бесцеремонно отброшен ради возвеличения национализма, выдвигающего на первый план доисламскую турецкую культуру. Однако новая идеология сумела завоевать горячую поддержку только среди немногочисленной элиты, тогда как не подвергшийся реформе ислам продолжал безраздельно господствовать в сельских местностях. Наконец, Второй Ватиканский собор свидетельствует о явном сдвиге католической церкви в сторону характерных черт раннесовременной религии, но еще предстоит разрешить чрезвычайно серьезные проблемы, касающиеся власти и традиции, как бы то ни было, любой из этих случаев нуждается в углубленном социологическом исследовании, которое принесет несравненно более богатые практические и теоретические результаты, чем концентрация внимания на таких весьма узких вопросах, как все более детализируемая типология церквей и

сект, которая, судя по всему, является преобладающей темой многих американских исследований в области социологии религии.

В заключение позволю себе кратко остановиться на религиозной ситуации в большинстве развитых обществ. Их основное отличие от развивающихся стран заключается в том, что, хотя перед ними тоже стоят внешнеполитические проблемы, они носят менее настоятельный характер. Общий уровень материального благосостояния в этих обществах высок, пусть даже там сохраняются все же

132

нищета и несправедливость. Уровень образования неуклонно возрастает, так что в не столь отдаленном будущем доля людей с высшим образованием в некоторых районах Соединенных Штатов может достигнуть 50%. По самым разнообразным каналам поступает небывалый по своему объему поток сведений о мире — и это несмотря на серьезные помехи в передаче информации. Если в развивающихся странах большая часть эмоциональной и умственной энергии направляется на разрешение насущных экономических и политических проблем, то в наиболее развитых обществах по мере разрешения подобных проблем вопрос о смысле жизни имеет больше шансов стать центром внимания. В развивающихся странах наиболее подходящими оказываются категорические религиозные или идеологические формулировки со сравнительно ясными и простыми мировоззрениями и непосредственной императивной установкой к действию. Хотя подобные тенденции имеют место и в самых развитых странах, они непопулярны здесь у наиболее образованного и широкомыслящего слоя населения. Этой постоянно расширяющейся и все более влиятельной группе требуются утонченные, недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания. Религиозные группы больше не могут принимать на веру традиционные обязательства. Все унаследованное от прошлого становится предметом тщательного изучения и проверки, а мотивы для такого принятия подвергаются внимательному рассмотрению, особенно со стороны наиболее подготовленных умов из числа членов самих религиозных групп.

Частичное решение, во всяком случае в Соединенных Штатах, состоит в том, чтобы заняться проблемами борьбы с нищетой и несправедливостью, которые все еще сохраняются в обществе и особенно бросаются в глаза на фоне успешного разрешения столь многих объективных проблем. Об этом наглядно свидетельствует тот энтузиазм, который проявляется по отношению к движению за гражданские права в наиболее рафинированных религиозных и интеллектуальных кругах. Аналогичную функцию может выполнять и забота о развитии всего остального мира. Но все дело в том, что, проявляя рвение в деле разрешения конкретных проблем, такие группы отнюдь не связывают себя с какой бы то ни было всеобъемлющей идеологией раннесовременного образца. Более того, к подобным идеологиям относятся с большим подозрением, и это дает один из поводов утверждать, что в наш век идеологии придет конец. Однако, само собой разумеется, большая часть мира находится сейчас в интенсивно идеологической фазе развития, и многие группы в большинстве развитых обществ весьма восприимчивы к идеологическому влиянию. В сущности, сравнительно небольшую группу, для которой уже наступил конец идеологии, можно было бы и не принимать во внимание, если бы не тот факт, что она, по-видимому, представляет собой авангард чрезвычайно широкой и крупной по своему масштабу социальнокультурной трансформации.

Пока слишком рано пытаться распознать, какую форму примет религия в постиндустриальном мире. Все более укрепляется представление о множественности миров, частично данных, частично построенных в сложной сети взаимоотношений между человеческим "я" и реальностью. Главная разновидность имеет личностный и индивидуалистический, но отнюдь не асоциальный или аполитичный характер. Фактически все возрастает признание того, что только чрезвычайно сложная институциональная структура, включающая в себя определенный тип семьи, школы и церкви, в состоянии сформировать и поддерживать личность, способную функционировать в мире, где буквально все, вплоть до самих заветных идеалов человека, радикальным образом становится

предметом выбора. Возможности сбиться с пути огромны, но так же огромны и возможности роста. Немецкий теолог Бонхоффер говорил о "достижении человеком совершеннолетия". Но это вовсе не означает самообожествления человека, потому что верить во всемогущество желаний

133

свойственно малому ребенку. Человек же достигший совершеннолетия, отдает себе отчет в неизбежной своей ограниченности. Однако последнее его не пугает — скорее, это побуждает его стремиться к полному раскрытию своей человеческой сущности.

Но следует постоянно помнить о том, что даже в самых развитых обществах нижний слой примитивного и архаичного все еще очень силен: он господствует в жизни многих людей и присутствует в душе у каждого из нас. Любое крупное современное общество представляет собой лабораторию для изучения всех мыслимых типов религиозной ориентации. В Японии, например, мы обнаруживаем и стародавний ритуал крестьянской деревни, и наполовину традиционалистские, наполовину ультрасовременные возрожденческие новые религии низших классов городского населения, и эстетический культ "дзэн" интеллектуалов из высших классов, и мучительные поиски личного смысла жизни, осуществляемые теми, кому ничего не говорит ни одна из существующих религий. Однако, если в этих обществах налицо огромное разнообразие, в них присутствует также в качестве единого измерения религиозной жизни гражданская религия, которая служит более или менее согласованной основой для религиозного единства даже там, где религиозный плюрализм носит наиболее ярко выраженный характер. Можно, например, говорить о наличии в Соединенных Штатах деистического символизма, представляющего собой важную составную часть нашего государственного церемониала, и ритуальных святей, в которых День благодарения и День памяти павших в Гражданской войне занимают более важное место, чем Четвертое июля¹ и поминания святых во главе с нашим погибшим смертью мученика президентом Авраамом Линкольном. Памятник Кеннеди на Арлингтонском национальном кладбище представляет собой наиболее позднюю святыню в национальной вере. Я далек от мысли иронизировать; не считаю также, что все это можно было бы назвать "американским синтоизмом", поскольку синтоизм в основе своей носит совершенно иной характер, хотя и он тоже заслуживает изучения в его нынешнем состоянии. Американская гражданская религия представляет собой серьезную религиозную традицию, которую надлежит анализировать как таковую, не упуская из виду ни ее глубоких аспектов, ни ее "отклонений". Да и любое другое из великих современных обществ дает в распоряжение исследователя аналогичные материалы. И здесь тоже социолога религии ожидает непочатый край работы.

6. РЕЛИГИОЗНЫЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ

Р. Белла*

Религия — один из важнейших среди многих способов, с помощью которых американцы "включены" в жизнь своей общины и общества в целом. Американцы жертвуют больше времени и денег религиозным организациям и обществам, чем всем другим добровольным ассоциациям, вместе взятым. Примерно 40% американцев участвуют в богослужении по крайней мере раз в неделю (т.е. значительно чаще, чем жители Западной Европы и даже Канады), и около 60% всего населения США — члены религиозных организаций.

Проводя это исследование, мы интересовались религией не самой по себе, а как

¹ "День благодарения", "День памяти павших", "Четвертое июля" — национальные праздники США (*Прим. сост.*).

* Bella R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swindler Ann, Tipton Steven M. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley. 1985. P. 219, 225—250 (Пер. с англ. И. Гуровской).

одним из элементов структуры частной и публичной жизни в Соединенных Штатах. Хотя мы редко специально спрашивали о религии, в наших беседах вновь и вновь возникала эта тема как нечто очень важное для наших респондентов (как и следовало ожидать, учитывая приводимые данные американской статистики).

Для одних людей религия — прежде всего частное дело, ограниченное семьей и местной конгрегацией. Для других это тоже в каком-то смысле частное дело, но одновременно и главное средство проявления интереса к национальным и даже мировым проблемам.

Несмотря на то что подавляющее большинство американцев одобряют отделение церкви от государства, большая часть из них по-прежнему считает, что религия должна играть важную роль в публичной сфере. Однако в современном обществе место религии, как и остальных важнейших институтов, существенно изменилось.

Религиозный плюрализм

Американский вариант приватизации религии, при котором за ней признаются некоторые публичные функции, прекрасно сочетается с религиозным плюрализмом, характерным для Америки с колониальных времен, который с тех пор стал еще более явным и распространенным. Если воздействие религии на общество заключается, главным образом, в формировании характера и поведения его граждан, тогда все религии, имеющие многочисленных последователей и не очень хорошо знакомые (близкие) или чужие, могут иметь одинаковую ценность. То обстоятельство, что большинство религий в США признают авторитет Библии как священного писания, а большинство американцев (хотя, конечно, не все) понимают слово "Бог" более или менее одинаково, безусловно, способствует смягчению религиозных противоречий.

Поскольку религия понимается как дело индивидуального выбора, то различия в религиозной практике признаются допустимыми, однако подразумевается, что сами эти практики соответствуют принятым в обществе правилам поведения, и приверженцы той или иной религии придерживаются моральных принципов данной общины.

В условиях США религиозный плюрализм не породил чисто случайного набора религиозных групп. Достаточно четкие принципы дифференциации — этнический, региональный, классовый — привели к созданию вполне понятной модели социальной дифференциации религиозных групп при сохранении их значительной подвижности. В большинстве американских общин — множество разнообразных церквей, и чем крупнее община, тем больше это разнообразие. В маленьких городках и старых пригородах церковные здания привлекают к себе большое внимание. Они находятся в основном вблизи главной площади или возвышаются на центральных улицах. Местные жители прекрасно знают, кто к какой церкви принадлежит: ирландцы и итальянцы ходят в католическую, мелкие бизнесмены — в методистскую¹, тогда как местная элита принадлежит к пресвитерианской² или, вероятнее всего, к епископальной³ церкви.

¹ Методистская церковь США — одна из самых крупных протестантских деноминаций в стране. О ее создании было объявлено в 1784 г. Методизм особенно популярен среди жителей маленьких городков и сельской местности, а также среди негров. (Все примечания в статье — переводчика.)

² Пресвитерианская церковь США — протестантская деноминация кальвинистской ориентации, пользуется значительным влиянием в стране. Отличается простотой культа и обрядности, ослаблением административных функций духовенства и повышением роли мирян.

³ Епископальная церковь США — это американский вариант англиканства. Она получила самостоятельность в 1789 г. В деятельности церкви важная роль принадлежит мирянам. По социальному составу характеризуется преобладанием среднего класса.

Эрве Варенн⁴ прекрасно описал ситуацию в маленьком городке в южной части штата Висконсин. Каждая конгрегация подчеркивала собственный культурный стиль, что часто подразумевало определенную социально-классовую ориентацию. Хотя в городе наблюдалась тенденция оценивать престижность той или иной протестантской церкви в зависимости от благосостояния и влиятельности ее членов, Варенн обнаружил, что фактически лицо каждой конгрегации определяла относительно немногочисленная группа прихожан, составлявших ядро, а члены общины в действительности часто принадлежали к разным социальным группам. Беднейших и социально неблагополучных горожан привлекали небольшие фундаменталистские секты, а наиболее разнообразной классовой базой характеризовалась католическая церковь. Варенн приводит пример социальной религиозной дифференциации в городе, который он описывает под вымышленным названием "Эпплтон": "Согласно распространенному в Эпплтоне мнению, пресвитерианская церковь считается "интеллектуальной" и "утонченной", в то время как методистская больше подходит для прочно стоящих на ногах мелких фермеров старшего поколения и для энергичных городских бизнесменов помоложе. Действительно, пресвитерианская церковь привлекала в основном высококвалифицированных специалистов и государственных служащих высокого уровня, а методистская — торговцев. Школьный совет⁵ возглавляли в основном пресвитериане, в городской — методисты. Ощущалась явная конкуренция между этими двумя церквями, самыми влиятельными в Эпплтоне. В то время преимущество было на стороне пресвитерианской церкви, которая пользовалась наивысшим престижем".

В тех общинах, которые мы изучали (а все они больше Эпплтона), взаимосвязь между церквями и социальной структурой была еще более слабой, хотя применялись те же общие принципы дифференциации.

Большинство американцев считают, что религия — дело индивидуальное, предшествующее вступлению в религиозное сообщество. Для многих она так и остается исключительно личным делом. Если же человек становится членом такого сообщества, то берет на себя обязательства прежде всего перед местной церковью. Это не значит, что он не признает более высокие авторитеты. Однако последние исследования показали, что даже американские католики, для которых "Церковь" всегда имеет гораздо больший смысл, чем для остальных, отождествляют свою веру прежде всего с тем, что происходит в семье и приходе, а на их религиозные представления гораздо меньше влияют заявления епископов или даже наставления Папы, нежели члены семьи и местный священник.

Сколь бы ни была важна для многих американцев местная церковь, она все же не тождественна тому, что понимается под "религией". Это более широкое понятие, чем религия на уровне индивида или местной конгрегации. Религия в этом смысле — одна из тех обособленных сфер, на которые разделена современная жизнь, и в значительной степени она передана в ведение "специалистов", претендующих на ее понимание. Как известно, в XIX в. появилась группа "специалистов по религии", не принадлежавших к духовенству. Сегодня существует не только церковная бюрократия и иерархия, разнообразные образовательные и благотворительные религиозные институты, многочисленные религиозные организации, ориентированные на социально-политическую деятельность, но также и религиозные интеллектуалы, оказывающие влияние на часть широкой публики, — не говоря уже о теле- и радиопроповедниках "электронной церкви". Хотя религия

⁴ Французский социолог, автор известной книги "Социальная структура американского городка на Среднем Западе" (1977).

⁵ Школьный совет — выборный муниципальный орган управления государственными школами.

ее публичности и содержание ее провозвестия могут вызывать споры и по-разному оцениваться.

Местная конгрегация

Мы можем приступить к более подробному анализу того, каким образом религия функционирует в жизни наших респондентов, обратившись к местной конгрегации, которая традиционно имеет определенный приоритет. Местная церковь — это община богослужения, которая несет в себе, как в миниатюре, признаки Церкви вообще и которая в некоторых протестантских деноминациях может существовать автономно. Церковь как община богослужения происходит от еврейской синагоги. И евреи, и христиане верят, что их общины осуществляют завещанную связь с Богом, и субботнее богослужение, вокруг которого строится религиозная жизнь, — есть прославление этого обета. Богослуживание вызывает в памяти историю взаимосвязи общины с Богом: как Бог вывел Свой избранный народ из Египта или отдал Своего единородного сына для спасения человечества. Во время богослужения повторяются как обязательства, принятые на себя общиной, включая библейские заповеди о справедливости и праведности, о любви к Богу и к ближнему, так и обетования Бога, которые позволяют общине надеяться на будущее. Хотя богослужение имеет специальное место и время, главным образом в Субботу (воскресенье) в доме Господа, оно функционирует как модель всей жизни, напоминая людям об их взаимосвязи с Богом, и устанавливая образцы нравов и добродетелей, которыми нужно руководствоваться не только в церковной, но и в практической (экономической, политической) жизни. Община сохраняется как община исторической памяти, и у различных религиозных традиций — разные воспоминания.

Именно свобода, открытость и плюрализм американской религиозной жизни приводят к тому, что американцам трудно понять такую традиционную модель. Ведь она прежде всего предполагает определенное превосходство религиозной общины по отношению к индивиду. Община существовала до его рождения и будет существовать после его смерти. Взаимосвязь индивида с Богом в конечном счете является личной, но опосредуется всем образом жизни общины. Община и традиция — это данность, как правило, не подлежащая индивидуальному выбору.

Для американцев традиционная взаимосвязь между индивидом и религиозной общиной оказывается до некоторой степени перевернутой. Учитывая результаты наших исследований, мы не удивились тому, что, согласно данным опроса института Гэллапа 1978 г., 80% американцев считают, что "человек приходит к своим религиозным убеждениям независимо от церквей или синагог". С традиционной точки зрения это довольно странное утверждение, так как считается, что именно в церкви и синагоге человек приобретает религиозные верования. Но, согласно опросу института Гэллапа, большинство американцев думают иначе.

Нэн Пфауц, воспитанная в строгой баптистской церкви, сейчас — активный член пресвитерианской конгрегации недалеко от Сан-Хосе (Калифорния). Принадлежность к церкви дает ей ощущение причастности к жизни общины, ее социальным и нравственным задачам. Свои обязательства по отношению к церкви она понимает как готовность отдавать время, деньги и душевные силы тому сообществу, которое представляет эта церковь, а также содействовать достижению других ее целей.

Все же, как и многие американцы, Нэн считает, что ее собственные отношения с Богом выходят за рамки принадлежности к какой бы то ни было конкретной церкви. Она даже пренебрежительно и насмешливо называет "клерикалами" тех, кто

137

осуждает других за нарушение принятых в церкви правил поведения. Она говорит: "Думаю, что у меня есть обязательства перед Богом независимо от церкви. Даже когда я не принадлежала к церкви, я знала, что мои отношения с Богом в порядке".

Для Нэн значение церкви — в первую очередь этическое. "Церковь для меня — это община и организация, к которой я принадлежу. Они делают очень много хорошего". Ее обязательства по отношению к церкви являются следствием решения вступить в нее, а

принадлежность к ней как к любой другой организации не должна сводиться всего лишь к новому удостоверению в кармане. Как и в случае принадлежности к Кайвэнис-клубу⁶ или любой другой организации, "ты обязан что-то делать либо совсем уйти оттуда. Ты должен отдавать время и деньги, и что особенно важно, "заботиться о людях". Для Нэн, церковь — это прежде всего заботливая и любящая община. "Я в самом деле очень люблю свою церковь и ценю как то, что она сделала для меня и делает для других людей, так и общение между ее членами. В ее понимании церковь — это союз любящих людей, который приобретает свое значение благодаря тому, что его члены "заботятся о людях". Что мне нравится в моей церкви, так это наше общение".

Такое представление о церкви как о сообществе сочувственного внимания связано с другой особенностью мышления Нэн. Несмотря на фундаменталистское воспитание, религиозность Нэн сильно окрашена мистицизмом. Она считает, что христианская традиция — всего лишь одно (и возможно не самое лучшее) из проявлений нашего отношения к тому, что считается священным во Вселенной. По-видимому, именно этот мистицизм и сочувствие к другим, а не какие-либо собственно христианские представления, заставляют Нэн придавать огромное значение своим социальным и политическим обязательствам. "Я считаю, что у нас есть обязательства перед миром, животными, перед окружающей средой, водой, перед всем на свете. Все это, по-моему, и есть то служение, которое Бог нам поручил. Мне кажется, у американских индейцев совершенно потрясающая религия. Но явились все эти начетчики Библии и сказали им, что они язычники, хотя индейцы гораздо лучше понимают, для чего вообще нужна религия". У Нэн сопереживание рождает чувство ответственности, потому что она ощущает свое родство, равенство, возможно, даже в некотором роде слияние со всеми другими существами в мире, и поэтому она относится к их страданиям, как к своим. Вот ее кредо: "Все мы живем на этой земле. Одно то, что мне посчастливилось родиться в Америке и с белой кожей, вовсе не делает меня лучше кого-то, кто родился в Африке с черной кожей. Им тоже нужно есть, как мне. Вьетнамские беженцы, люди в океане, устроены так же, как и мы. И чувствуют они все так же, как и мы. Как же можно их отталкивать?"

Разговаривая с Артом Таунсендом, пастором церкви, к которой принадлежит Нэн, мы обнаружили, что их взгляды во многом совпадают. Ему не чуждо представление о том, что церковь — это община исторической памяти, хотя наряду с Новым Заветом он охотно цитирует Махариши или дзен-буддистские тексты. Но по-настоящему его волнуют сами люди: "Церковь — это, действительно, часть меня самого, а я — часть церкви. И как пастор от установки "Как мне угодить им и заставить любить себя, с тем чтобы не потерять место и получить повышение?" я пришел к другой: "Как мне любить их по-настоящему, как помочь этим прекрасным, необыкновенным людям почувствовать, что они такие замечательные?". Именно человеческая личность — и его, и других — должна быть источником всякого религиозного смысла. Согласно оптимистическим представлениям Арта, людям нужно научиться "просветлению" как "одному из шагов к просвещению души". Его задача в свою очередь — "помочь им увидеть правду, почувствовать и понять, как они прекрасны". Трудности у людей — это непонимание, возникающее

⁶ Одна из организаций, принимающих участие в городском самоуправлении.

между личностями, которые в конечном счете находятся в гармонии. Если муж и жена, которые ссорятся, разочарованы браком или надоели друг другу, на самом деле любят друг друга, "им нужно подняться на более высокий и глубокий уровень, и тогда любовь сблизит их, и каждый из них по-настоящему, в прямом смысле, почувствует то же, что чувствует другой. Тогда то и произойдет подлинная перемена, когда словно вспышка света, — двое станут одним".

Для Арта Таунсенда Бог — гарантия осмысленности всего, что он "пережил и испытал в жизни, гарантия того, что все происходящее со мной способствует проявлению моего высшего Я". Радостный мистицизм Арта исключает любую реальную возможность греха, зла

и осуждения на вечные муки, так как "если бы я считал Бога существом, способным погубить человеческую душу из-за ее ошибок, то это было бы довольно узким мнением". В соответствии с таким этосом экспрессивного индивидуализма⁷ философия Арта поразительно жизнерадостна. Трагедия и жертва — не то, чем они кажутся. "Проблемы представляют поле деятельности сознанию", и поэтому им нужно радоваться как возможности для духовного роста.

Такие взгляды служат обоснованием высокого уровня социальной активности, и прихожане Арта Таунсенда занимаются разнообразной деятельностью, предлагая свою заботу семьям вьетнамских беженцев, пропагандируя терпимость к гомосексуалистам, посещая больных и попавших в беду членов конгрегации. У таких людей, как Нэн Пфауц, чувство ответственности простирается еще дальше: в качестве члена церкви она принимает участие в целом ряде акций — от защиты окружающей среды до борьбы с межнациональными корпорациями, которые наживаются на торговле детскими молочными смесями в странах "третьего мира". Но ей, как и Арту Таунсенду, представляется очевидным, что главное назначение церкви состоит в том, чтобы служить личности в духе экспрессивного индивидуализма. Ценность церкви определяется тем, что она есть община любящих друг друга людей, в которой каждый человек может испытать радость сопричастности. Секретарь церкви говорит: "Конечно, все, что мы делаем, подразумевает нежную заботу о людях и любовь к ним. По крайней мере я надеюсь, что это так". Она выражает свое отношение к церкви лаконично: "Я думаю, что община — такое место, где многие люди чувствуют себя уверенно и спокойно".

В теологическом отношении пресвитерианскую церковь Арта Таунсенда можно считать либеральной. Если мы посмотрим на соседнюю консервативную церковь, то обнаружим много различий, но много и сходства. Пастор Ларри Беккетт считает свою церковь независимой, консервативной и евангелической⁸, но ни либеральной, ни фундаменталистской. На первый взгляд, эта консервативная евангелическая церковь больше похожа на традиционную общину исторической памяти, чем церковь Арта Таунсенда. Ларри Беккетт подчеркивает, что в центре вероисповедания его прихожан — божественность Христа и авторитет Священного Писания. Очень много времени уделяется изучению и толкованию Писания. Ларри провел даже небольшой курс новозаветного греческого, чтобы членам конгрегации стал хоть отчасти доступен оригинальный текст. Хотя Ларри и утверждает, что суть библейского учения — великая заповедь любви к Богу и к ближнему, тем не менее его церковь старается, насколько это возможно, следовать и другим, конкретным

⁷ Под экспрессивным индивидуализмом здесь понимается мировоззрение, в соответствии с которым главная цель жизни каждого человека — осуществление его неповторимой личности. Экспрессивный индивидуализм противопоставляется утилитарному индивидуализму, который считает главной целью человеческой жизни достижение максимального личного блага.

⁸ Евангелизм (евангелическая церковь) — консервативное движение американского протестантизма, возникшее в начале XX в. Участники евангелического движения отделяют себя от фундаментализма и противопоставляют себя протестантскому либерализму. В этом движении участвуют христиане разных протестантских деноминаций.

заповедям. Например, эта конгрегация решительно настроена против развода, поскольку Иисус повелел человеку не разлучать того, что сочетал Бог (Мф. 19, 6). Систему внешних правил религиозной жизни для членов этой церкви составляют настойчивое требование веры в Бога и в божественность Христа, понимание личности Христа как образца поведения и стремление следовать, насколько возможно, конкретным библейским предписаниям. Такая система была бы неподходящей для членов конгрегации Арта Таунсенда. Не столь отличающиеся в социальном и профессиональном отношении от прихожан соседней

пресвитерианской церкви и страдающие от той же ненадежности и трудностей повседневной жизни, члены этой евангелической церкви нашли для себя веру, которая надежна и неизменна. Как говорит Ларри Беккетт: "Бог не меняется. Ценности не меняются. Иисус Христос не меняется. В самом деле, Библия говорит, что Он — все тот же, и сегодня, и всегда. Все в жизни постоянно меняется, но Бог неизменен".

Несмотря на свой теологический консерватизм, Ларри Беккетт, рассказывая членам церкви о том, что Божественная любовь может быть источником "самоценности" человека, соединяет изрядную долю либеральной гуманистической психологии с твердыми библейскими представлениями. Потому что Бог создал людей по Своему образу, потому что Он их любит и послал Своего Сына, чтобы спасти их, ценность и достоинство каждого человека безграничны. "Неважно, как человек работает, неважно, сколько у него друзей, неважно, красивый он или нет, неважно, сколько у него денег: все они представляют собой ценность, которую нельзя изменить или уничтожить". Но такая попытка помочь людям лучше относиться к самим себе — только первый шаг, убеждающий их вступить в особую христианскую общину. Беккетт не согласен с тем, что "по существу все американцы и все, кто принадлежит к западной культуре, — христиане. Участники евангелического движения думают иначе. Стать христианином — значит просто отождествлять себя с историческим Христом. Я сделал это около десяти лет назад, а до того я не был христианином".

Церковная община Ларри Беккетта тепло и любовно относится к своим членам. На столе в скромной церковной столовой лежит свежесдобитый хлеб, и вся община чувствует себя одной семьей. Здесь ее члены учатся быть добродетельными в соответствии с библейской этикой, думать о нуждах других больше, чем о собственных. Библейское христианство представляет, по мнению Ларри Беккетта и членов его конгрегации, альтернативу утилитарным индивидуалистическим ценностям этого мира. Однако эта альтернатива, привлекательная именно тем, что все тут "очень просто", не может по-настоящему помочь им осмыслить свою связь с миром или обществом, в котором они живут. Библия дает недвусмысленные моральные ответы на "жизненно важные вопросы — о любви, послушании, вере, надежде". Так, "убийца, например, никогда не может быть прав". Или тот, кто нарушает супружескую верность. Внебрачной связи нет оправдания. Библия говорит об этом достаточно ясно. Фраза "следуй Писанию и словам Иисуса" обосновывает простую, но узкую мораль, сосредоточенную на семье и личной жизни. Каждый должен сам как индивид сопротивляться искушению и думать о других больше, чем о себе. Христианская любовь применима к человеческим взаимоотношениям: я не должен обманывать своего ближнего или использовать его в своих интересах, или продавать ему то, что, как я знаю, ему не по карману. Но вне этой сферы личной морали евангелической церкви почти нечего сказать об обязательствах христиан в более глубоком социальном контексте. И действительно, эта церковь, объединяющая тех, кто нашел свое личное отношение к Христу, в особую общину любви, горячо добиваясь того, чтобы все приняли на себя одни и те же обязательства, ослабляет связи своих членов с обществом в целом. Мораль становится личной, а не общественной, частной, а не публичной.

И в консервативной церкви Ларри Беккетта, и в либеральной церкви Арта Таунсенда большое значение придается устойчивым, доброжелательным отношениям между людьми, где любовь и забота оказываются сильнее потока сиюминутных чувств, — как в идеальном браке, семье и трудовых взаимоотношениях. Так обе эти церкви пытаются противостоять корыстным устремлениям утилитарного индивидуализма. Но в обоих случаях присущее им ощущение религиозной общности людей не выходит за пределы индивидуалистической морали. В вере Арта Таунсенда специфические религиозные представления полностью растворились в категориях современной психологии. Понятия о добре и зле не существуют для него вне индивидуальных духовных потребностей. Общность и взаимная привязанность самостоятельных членов его конгрегации обусловлены не требованиями традиции, но

сопереживанием и стремлением разделить чувства с людьми, настроенными на понимание и заботу.

Евангелическая церковь Ларри Беккетта, напротив, настаивает на том, чтобы членов церкви связывали конкретные моральные обязательства. Но такие связи, как верность, помощь и ответственность, распространяются только на узкий круг "настоящих" христиан. Непосредственная опора на Библию дает им собственную терминологию, помогающую сопротивляться искушениям "мира". Но почти исключительная сосредоточенность на Библии, и особенно на Новом завете, и недооценка исторического опыта христианства и его деятельности в мире уменьшают способность этой терминологии быть адекватной сегодняшней социальной реальности. Во многих евангелических кругах наблюдается явная тенденция к сужению библейских понятий греха и искупления до представления об Иисусе как о друге, помогающем нам найти счастье и самореализоваться. Та горячая любовь, которая так ощутима внутри общины, не переносится на остальной мир, разве только через миссионерскую деятельность.

В Соединенных Штатах существуют тысячи местных церквей, представляющих широкий спектр различий в учении и богослужении. И все-таки большинство из них определяет себя как сообщества, дающие человеку опору. Судя по недавним исследованиям, у католиков те же устремления, что и у протестантов, только что описанных нами конгрегации. Когда мы задавали вопросы о направлении, в котором должна развиваться церковная деятельность в будущем, американские католики говорили в основном о двух вещах: "необходимы доступные для личного общения священники" и "более теплые, более личные отношения в приходе". Тот факт, что эта острая потребность в личных непосредственных контактах характерна для американской религиозной жизни, позволяет нам понять, почему приходская община, подобно другим добровольным ассоциациям и, например, подобно современной семье, так непрочна, требует так много энергии для поддержания своего существования и так мало влияет на осознание человеком своих обязательств и ответственности, если эта потребность в личном контакте не удовлетворяется.

Религиозный индивидуализм

Религиозный индивидуализм, столь очевидный в рассмотренных примерах церковной жизни, глубоко укоренен в американской истории. Еще в Массачусетсе XVII в. необходимым условием вступления в церковную общину был личный опыт спасения. Правда, когда Энни Хатчинсон⁹ начала делать собственные теологические выводы из личного религиозного опыта и пропагандировать их, а выводы эти

⁹ Э. Хатчинсон (1591—1643) — религиозная деятельница, боровшаяся против официальной церкви, которая в колонии Массачусетса была государственным учреждением. Хатчинсон утверждала, что главное в религиозном опыте верующего — внутренний свет в его душе, для постижения которого не требуется посредничество священника.

отличались от взглядов господствующей церкви, — ее осудили и выслали из Массачусетса. Но появление специфически американского движения ривайвелизма¹⁰ привело к тому, что личному опыту в конечном счете стало придаваться гораздо большее значение, чем упражнениям в церковном благочестии. Уже в XVIII в. люди получили возможность выбирать ту форму религии, которая больше соответствовала их склонностям. А к XIX в. религиозные сообщества вынуждены были конкурировать на потребительском рынке, и их влияние возрастало или падало в зависимости от меняющихся индивидуальных религиозных вкусов. Но религиозный индивидуализм в Соединенных Штатах не мог быть включен в рамки церквей при всем их разнообразии. Еще в XVIII в. были люди, которые шли к религии собственным путем. Томас Джефферсон говорил: "Я сам себе церковь", а Томас Пейн: "Мой ум и есть моя церковь". Многие наиболее влиятельные деятели американской культуры XIX в. не могли найти себе прибежища ни в одной из существовавших религиозных систем, хотя

их и привлекали религиозные учения нескольких традиций. Можно вспомнить Ральфа Уолдо Эмерсона, Генри Дэйвида и Уолта Уитмена.

Многих из этих выдающихся представителей XIX в., привлекал туманный пантеистический мистицизм, склонный отождествлять божественное с высшим Я. В наше время тот образ мыслей, который был раньше характерен только для культурной элиты, распространился среди значительной части образованного среднего класса. Слова Тима Эйчелбергера — активного молодого участника Движения за экономическую демократию (Южная Калифорния) — типичны для многих религиозных индивидуалистов: "В каком то смысле я религиозен. Но ни к какой конфессии и вообще ни к чему такому я не принадлежу". В 1971 г., когда ему было семнадцать лет, он начал интересоваться буддизмом. Его привлекала возможность "выйти за пределы" своей ситуации, которую дает буддизм: "Я всегда стремился измениться и расти, стремился сделать так, что то, что дано мне при рождении, не управляло мной. Я хотел определить свое собственное Я". Его религиозные интересы включали практику йоги и серьезное стремление к жизни, отвергающей насилие. "Я был погружен в эту религиозную чистоту и хотел, чтобы земля вокруг меня была чистой, чтобы не было насилия и конфликтов. Чтобы была гармония. Гармония с землей. Чтобы люди жили в гармонии с землей и друг с другом". Его приверженность ненасилию в конечном счете была подорвана, когда однажды, будучи отвергнут возлюбленной, он вынужден был признать, что сам поддался ярости. Обдумав свой гнев, он увидел, что борьба — часть жизни. Впоследствии он понял, что участие в Движении за экономическую демократию позволяет ему выразить свои идеалы, а также свое понимание жизни как борьбы. Его нынешняя политическая задача — помочь людям добиться "самоуважения, самоопределения, самореализации" — выступает как продолжение его прежнего религиозного стремления найти собственное Я. Но ни его религиозные, ни его политические убеждения не выходят за пределы индивидуализма, высшая цель которого — "самореализация".

Рассказ Кэсси Кромвелл, активистки из пригорода Сан-Диего, свидетельствует о том, что радикальный религиозный индивидуализм может находить собственные институциональные формы. Кэсси, поколением старше Эйчелбергера, свои религиозные убеждения приобрела еще в юности, когда вступила в унитарийскую церковь¹¹. О своей вере она говорит решительно: Я пантеистка. Я верю в "свя

¹⁰ Религиозно-философское движение, возникшее в XVIII в. и призывавшее к социально-этическому обновлению на основе экстатического индивидуального опыта.

¹¹ Унитарийство как движение в протестантизме основано на неприятии учения о Троице. В унитарийстве Бог утрачивает личностные качества, что придает этому учению антитеистический характер и делает возможным его сочетание с пантеизмом и деизмом. В США унитарийская церковь возникла в 1796 г. Активно участвует в общественной жизни страны и занимает либеральную позицию.

тость" земли и всего живого. Мы — порождение этого живого мира и неразрывно связаны со всеми его частями. Проявляя небрежность в отношении других живых существ, мы тем самым пренебрегаем собственными интересами. Само наше выживание зависит от "бога" воздуха, воды, солнца и т.д. Неудивительно, что Кэсси особенно активно участвует в экологическом движении. Как и у Эйчелбергера, ее отношение к жизни сначала было кротким, но затем ей пришлось его изменить. "Раньше я считала, что человек в сущности добр, — продолжает Кэсси Кромвелл рассказывать о своей философии. — Я не верила в зло. Я до сих пор не знаю, что такое зло, но вижу жадность, невежество, равнодушие к людям и всему живому, безответственность". В отличие от большинства тех, с кем мы говорили, Кэсси не избегает оценочных суждений о религии и открыто критикует христианство. Она думает, что "из-за уверенности христиан в превосходстве человека над всем живым очень трудно по-

настоящему заботиться об окружающей среде. Выходит, что раз только у человека есть душа, то для его блага все на земле можно убивать и переделывать. Это неправильно".

Для религиозного индивидуализма критика институциональной религии или Церкви как таковой еще типичнее, чем критика религиозных представлений. "Лицемерие" — одно из самых распространенных обвинений в адрес организованной религии. Церковные христиане в жизни не выполняют того, что сами проповедуют. Либо они недостаточно любят ближнего, либо не следуют моральным предписаниям, которых сами же придерживаются. Как сказал один человек, "тебя спасет не религия и не твоя церковь, а твои личные отношения с Богом. Если ты попросишь, Христос "войдет в твое сердце", и никакая церковь тут не нужна".

На примере Тима Эйчелбергера и Кэсси Кромвелл можно понять, каким образом мистические верования позволяют человеку ощутить себя частью мира. Тем не менее возникшие в обоих случаях связи с миром слабы и до некоторой степени случайны. Обоим респондентам пришлось смирить свои космические порывы, чтобы осознать существование зла и агрессии и работать во имя того, во что они верят. Движение за экономическую демократию направляет социальную деятельность Эйчелбергера, экологическое движение — деятельность Кэсси. Но их главные воззрения сформировались вне этих организаций, и отношения с группами, куда они входят — даже долгая связь Кэсси с унитариями — реально не влияют на их внутреннюю жизнь. В качестве социальных идеалов ни "самореализация", ни "живой мир" не могут служить практическим руководством к действию. Действительно, хотя и Тим, и Кэсси высоко ценят "гармонию с землей", у них отсутствует такое представление о природе, из которого можно было бы извлечь какие-либо конкретные социальные нормы. Скорее, американский натуралистический пантеизм имеет тенденцию конструировать свой образ мира в некотором смысле как проекцию личности. Если мистические поиски заходят достаточно далеко, они могут порождать новые формы самодисциплины и общинной жизни, как это происходит у настоящих приверженцев дзен-буддизма. Но значительно чаще терминологию восточных религий и философских учений, а также американского натуралистического пантеизма используют люди, не связанные ни с какой конкретной религиозной практикой и общиной.

Религиозный центр

Уже давно так называемые главные протестантские деноминации стремятся к тому, чтобы религия не сводилась к одним лишь идеализированным нормам "традиционной морали". Они предложили понимать Бога не как "совершенно иное" и высшее существо, но, скорее, как действующее во времени и в истории. Эти церкви пытаются выработать более широкое понимание того, что значит в

143

сегодняшней Америке жить по-библейски. Они хотят быть общинами исторической памяти, поддерживать связь с библейскими истоками и историческими традициями, не следуя им буквально, но разумно их переосмысливая на основании исторического и теологического анализа. Они стараются соотнести библейскую веру и практику со всей современной жизнью — культурной, социальной, политической, экономической, — а не только с личной и семейной моралью. Они пытаются найти средний путь между мистическим растворением в мире и сектантским уходом из него.

В течение всего XIX в., а также довольно долго в XX в. главные церкви были близки к центру американской культуры. Религиозные мыслители, которые говорили от их имени, часто формулировали возникавшие проблемы таким образом, что они становились важными для всего общества. Но на протяжении последнего поколения или больше религиозные интеллектуалы главных протестантских церквей в значительной степени утратили связь с культурой в целом. Отчасти это произошло потому, что они, как и другие ученые, стали специалистами в тех областях, где понять друг друга могут только специалисты. Отчасти это объясняется давним и настойчивым стремлением отделить наше знание о том, что действительно существует (которое нам дает наука), от знания о том, что должно быть (которое дают религия, мораль, искусство). Наконец, сами религиозные мыслители утратили

уверенность в своей правоте и стали подвержены влиянию недолговечных увлечений. Вот уже несколько лет среди них нет никого, подобно Тиллиху или Ричарду Нибуру, кто мог бы стать центром плодотворных дискуссии и споров для большой аудитории. Без стимулирующего воздействия творческой мысли та квазипсихотерапевтическая размягченность, которая вот уже более века господствует в большей части приходов главных протестантских церквей, не в состоянии достойно конкурировать с более энергичными формами радикального религиозного индивидуализма, с их обещаниями настоящей самореализации личности или с возрождающимся религиозным консерватизмом, дающим ясные (пусть упрощенные) ответы на все более неожиданные вопросы современного мира. И только когда стало заметно, что влияние протестантизма на американскую культуру существенно ослабло, после II Ватиканского собора в жизни страны стала гораздо активнее участвовать Римская католическая церковь. Хотя она всегда пользовалась определенным влиянием в американском обществе, все же католическая церковь в течение долгого времени больше заботилась о благополучии собственных членов (а многие из них были иммигрантами), чем о формировании национального общества. Период 1930—1960 гг. был кульминационным моментом длительного процесса утверждения католицизма в Америке, когда церковь была занята решением, главным образом, собственных задач. Хотя католическая церковь и представляла собой религиозное меньшинство, она уже давно была самой многочисленной деноминацией, и ее уверенность в себе росла по мере того, как большинство ее членов достигало уровня респектабельного среднего класса. Образованные и мыслящие миряне были готовы приступить к решению новых задач, поставленных II Ватиканским собором в начале 60-х годов. Беспрецедентное экуменическое движение, объединившее усилия католиков, протестантов и евреев, начавшееся со времени Движения за гражданские права негров и продолжающееся до сих пор, создало новую атмосферу в американской религиозной жизни. Начиная с пастырского послания американских католических епископов 3 мая 1983 г. об опасности ядерной войны, обещания II Ватиканского собора начали исполняться. Католическая церковь стала приближаться к центру американской общественной жизни, воодушевляя своим примером крупнейшие протестантские деноминации.

Не так давно Мартин Марти в свете этой новой ситуации попытался описать религиозный центр как то, что он назвал "народной церковью". Согласно идее Марти, народная церковь включает в себя старые главные протестантские

144

деноминации, католическую церковь и значительную часть евангелических общин. Это не однородный организм, а скорее "община общин", в которой каждая церковь сохраняет целостность своих традиций и религиозной практики, хотя и признает общность некоторых основополагающих принципов, объединяющих ее с другими церквями. Не отказываясь от своей христианской специфики, народная церковь приветствует возможность диалога и совместных действий с еврейскими, другими нехристианскими и светскими партнерами, особенно, когда речь идет о вопросах общего блага. Народной церкви чужд триумфализм: ведь она возникла в условиях, когда христиане чувствуют, что развитие культуры зависит от них меньше, чем когда бы то ни было, но она хочет откликнуться на новую ситуацию и взять на себя ответственность перед обществом, а не способствовать уходу отдельных верующих или целых групп от проблем современного мира. Народная церковь вместе с теми, кто принадлежит к нехристианским религиям, представляет собой в нашей культуре наиболее серьезную альтернативу радикальному религиозному индивидуализму, с одной стороны, и тому, что Марти называет "религиозным трибализмом", — с другой.

В либеральной пресвитерианской конгрегации Арта Таунсенда и в консервативной евангелической церкви Ларри Беккетта и общине типа синагоги Р. Леви можно видеть примеры народной церкви или ее аналоги. Все они отвергают радикальное своекорыстие утилитарного индивидуализма, и ни одна из них не хочет быть всего лишь клубом, где симпатизирующие друг другу люди приятно проводят время. Всем им религия дает — пусть

даже и зачаточное — представление о том, как следует жить. Члены этих церквей согласны в том, что обязательства человека перед Богом имеют самую непосредственную связь с обязательствами в семье, на работе, к тому, что он делает как гражданин, к его отношениям с друзьями. И все же, как мы видели, каждая из этих общин в той или иной мере испытывает необходимость сочетания религиозной веры и практики с терапевтическим воздействием на своих прихожан и ограничивает свои задачи узкими рамками самой религиозной общины. В результате у них возникают проблемы преемственности как общины исторической памяти и причастности к жизни общества.

Обратимся теперь к другой религиозной общине, епископальной церкви св. Стефана. Хотя эта церковь и переживает те же проблемы, ей все же, по-видимому, удастся сохранить и чувство исторической преемственности и причастности к жизни сегодняшнего мира. Как и церкви Арта Таунсенда и Ларри Беккетта, церковь св. Стефана находится вблизи залива Сан-Франциско, а ее члены относятся в основном к среднему классу. Поразительно, что конгрегации, состоящей всего из нескольких сотен членов, удастся осуществлять столь разнообразную деятельность. Там есть группы совместной молитвы и группы, изучающие Библию, которые собираются раз в неделю или чаще, организована группа пастырской заботы для помощи настоятелю (это единственный штатный церковный служитель) в таких делах, как посещение заболевших, прикованных к постели или попавших в больницу членов общины и т.д. Некоторые люди из этой церкви занимаются благотворительной деятельностью в городе, которая в основном состоит в раздаче еды, одежды и в помощи голодным и бездомным. Эта конгрегация поддерживает группу Международной Амнистии, а некоторые прихожане участвуют в Движении против ядерного вооружения. Церковь св. Стефана вошла в местный союз церквей, цель которого — обеспечивать приют сальвадорским беженцам.

Но при всем разнообразии деятельности прихода вся его жизнь концентрируется вокруг богослужения. Епископальный молитвенник предлагает порядок литургии, форма которой сохраняет преемственность с практикой богослужения в раннехристианской церкви. Святое причастие совершается ежедневно, а в воскресенье трижды, причем более половины прихожан причащаются не реже раза в неделю. Жизнь

6. Религия и общество. Часть II 145

церкви строится в соответствии с литургическим годом, и особое значение придается периоду Великого Поста и Святой неделе. О. Пол Моррисон, настоятель церкви св. Стефана, считает, что для тех, кто постоянно ходит в церковь, богослужение "становится подлинным источником жизни и ориентиром того, что они делают в течение недели". Священник, человек лет пятидесяти, скромный, но ясно выражающий свои мысли, говорит убежденно, но в то же время вдумчиво и самокритично. Он считает, что богослужение воздействует на верующего не через проповедь, а через Евхаристию, которая "вовлекает людей в происходящее и каким-то образом дает им знание об источнике жизни, который и есть центр богослужения". Пол Моррисон полагает, что, раздавая Святые Дары, он должен внутренне несколько отстраняться, чтобы им не овладели мысли о жизненных трудностях каждого человека, известных ему очень хорошо, о проблемах его прихожан, которые приносят к Евхаристии "свою жизнь, самую сердцевину своей жизни, находят здесь исцеление и утешение и уходят словно возрожденные, обновленные, полные сил, чтобы прожить еще неделю в жестоком мире". В епископальной церкви, в отличие от большинства протестантских деноминаций, проповедь не занимает в литургии центрального места, однако проповеди о. Моррисона — это яркие, часто волнующие интерпретации библейских чтений и попытка применить их к сегодняшним личностным и социальным проблемам.

Когда мы спросили священника, считают ли его прихожане церковь необходимым условием своей веры или организацией, необязательной для христианина, он сказал: "Здесь непрестанно происходит жестокая битва". По его мнению, современная американская жизнь "оказывает чудовищное давление на людей, чтобы разобщить и изолировать их друг от друга, чтобы вынудить их порвать связи с общиной". Такое давление полностью противоположно

библейскому пониманию жизни. Когда людям удастся по-настоящему "услышать Писание" и "почувствовать, что такое община, — говорит он, — они понимают, что церковь необходима, ее невозможно считать необязательной". Кроме того, о. Моррисон полагает, что идея действительного авторитета усваивается с трудом: "Представление о том, что община может устанавливать нормы, системы ценностей, формировать человеческое сознание и тем самым становиться влиятельной в жизни людей, — эта мысль не кажется очевидной в нашей культуре, а ведь без этого община распадается". Если индивидуации придается большее значение, чем интересам общины, люди оказываются связаны друг с другом не столь прочно, чтобы взять на себя ответственность авторитета. О. Моррисон предвидит возможное столкновение между авторитетом церкви и властью государства по поводу того, что приход предоставляет приют сальвадорским беженцам. Поэтому он беспокоится о том, как будут реагировать люди: "Мы должны будем очень крепко держаться друг за друга, если хотим выжить, и если кто-нибудь попадет в тюрьму, нам необходимо будет очень ясно осмыслить свою позицию и свою веру".

Хотя епископальная церковь уже более двадцати пяти лет назад¹² отменила абсолютный запрет на развод, о. Моррисон считает, что тем не менее у людей за последние годы число детей в конгрегации удвоилось и очень скоро удвоится еще, поэтому приход должен расширить систему помощи родителям. Он говорит о том, что люди "серьезно относятся к семье и браку и стремятся сознательно строить семейные отношения. Он предполагает, что молодые люди, которые приходят в его церковь, "возможно, уже тем самым прошли некоторый отбор": ведь несмотря на распространенность разводов в американском обществе, "они очень серьезно относятся к пожизненным обетам" и дают их с большей готовностью и ответственностью, чем это иногда бывало у предыдущих поколений.

¹² Т.е. в конце 50-х годов.

Другая проблема, с которой сталкивается священник в "городском приходе с неоднородным социальным составом", состоит в том, чтобы выработать "правильное отношение к союзам гомосексуалистов — как мужчин, так и женщин", так чтобы при этом поддерживать христианский характер взаимных обязательств их членов и в то же время сохранять верность традиции. Такие союзы, по словам о. Моррисона, есть во всех церковных приходах и всегда были, просто сейчас это перестали скрывать".

По мнению настоятеля, молодые люди, приходящие к нему за советом по поводу вступления в брак, в целом отличаются зрелостью, но им не хватает одного: они "не понимают, что их счастье и самореализация зависят от того, насколько быстро они перестанут жить только друг для друга и начнут вместе жить для окружающих. А у нас в церкви есть все средства, позволяющие каждому и особенно молодым парам, которые уже члены общины, начать жить не только для себя и самореализоваться именно таким образом".

Говоря о профессиональных занятиях своих прихожан, о. Моррисон заметил: как показало недавнее обсуждение, прихожане критикуют его главным образом за то, что он, видимо, слишком поспешно заключил, будто обязательства христианина предполагают осуществление каких-либо постоянных функций в приходе. "Они говорят, — продолжает он, — что им и так приходится трудно в мире, поэтому они считают, что в церкви им нужна поддержка и помощь для того, чтобы перенести трудности жизни. Такова была их критика, которую я воспринял очень серьезно. "Он видит, что "сильные в миру люди" — это те, кто работает в банках, в корпорациях или университетах, где им очень трудно вести христианскую жизнь и где они очень одиноки, а этого быть не должно". Священник считает, что "политика, право и другие профессии", на которые христиане смотрят свысока, — на самом деле "потенциальные сферы христианского служения", и что необходимо помочь членам церкви следовать своему призванию достойно и с пользой служить в этих сферах".

Но о. Моррисон думает, что только духовно сильный церковный приход может реально поддерживать людей в их трудных мирских призваниях. Им нужны организуемые в церкви

семинары и дискуссии, но им нужны также и внутренние силы. Благодаря поддержке настоятеля все больше прихожан занимается индивидуальной и совместной молитвой, изучением Библии и медитацией, так что примерно половина конгрегации участвует в одной из форм регулярных духовных занятий. Молитвенник епископальной церкви упростил ежедневное монастырское молитвенное правило, приспособил его для мирян, и настоятель поощряет его использование в период Великого Поста и в другое время.

Когда мы спросили, не получилось ли так, что упор на самореализацию личности, т.е. решение прежде всего психотерапевтических задач, подменяет собой традиционное христианское учение о грехе и искуплении, о. Моррисон рассмеялся: "Да ведь про нас известно, насколько мы привержены традиции". Конечно, сказал он, когда люди, у которых было несчастливое детство, или "которым вдолбили, что они плохие, например, из-за своих гомосексуальных влечений, приходят в церковь и узнают, что на самом деле они вовсе не хуже других, что их любят и что у них неограниченные возможности, им очень трудно вернуться к старому и сказать: "Я несчастный грешник". Все же, исходя из своих разговоров с теми, кто приходит к нему за советом или на исповедь, а также из поведения людей во время церковной службы в период Великого Поста и на Страстной неделе, священник полагает, что большинство членов конгрегации понимает, как соотносятся между собой грех и прощение, и не упускает ничего из традиционного учения.

На наш вопрос о том, должна ли епископальная церковь, традиционно стоящая близко к центрам власти в нашей стране и пытавшаяся влиять на властные

6*

147

структуры изнутри, продолжать такую политику или, быть может, ей следует занять позицию, более близкую нижним ступеням общества, протестуя против этой власти, священник ответил: "Если бы я сам знал!" В своих проповедях он часто говорит не только о тех, кто живет в Соединенных Штатах, но и о жителях Центральной Америки или Южной Африки, о людях, находящихся на дне и на периферии современного общества, и о том, что Церковь должна отстаивать их интересы. Он напоминает своей конгрегации о том, что само христианство начиналось в крестьянской среде на окраине Римской империи. При этом он не хочет "покинуть мир и помешать мирскому служению" христиан. Подводя итог, он говорит: "Если бы мы смогли хоть в какой-то степени вернуть церкви поддержку ее членов, занятых мирским служением, тогда можно было бы с уверенностью сказать: да, конечно, мы можем взять на себя ответственность, потому что там наши лучшие люди и церковь их питает и помогает им, и они готовы делать свое дело. А ведь сейчас, если среди членов епископальной церкви, близких к структурам власти, и встречаются настоящие христиане, то это чистая случайность".

Религия и мир

На протяжении американской истории религия очень часто играла важную роль в общественных движениях. Не раз случалось, что отдельные люди и целые группы стремились действовать, руководствуясь своей верой, и занимали четкую позицию в главных этических и политических вопросах своего времени. Во время Революции приходские священники идейно и морально поддерживали республиканцев. Христианское духовенство и миряне были в числе самых горячих сторонников аболиционизма. Кроме того, христиане, участвовавшие в движении социального евангелизма¹³, и во многих его подобию, в значительной степени способствовали смягчению худших проявлений раннего промышленного капитализма. Конечно, в тех же церквях было и множество противников этих движений: американская религиозная общность никогда не говорила в унисон. Бывало, что ее значительная часть предпринимала какой-нибудь крестовый поход и добивалась успеха, о чем впоследствии нация в целом сожалела. Например, — "сухой закон", в результате которого возникла поправка к Конституции, запрещающая продажу спиртных напитков в Соединенных Штатах. Но без вмешательства церковью многие важные вопросы остались бы незамеченными и необходимые перемены происходили бы намного медленнее.

Говоря об огромных возможностях религиозных начинаний, следует вспомнить одно из самых значительных общественных движений последнего времени, вдохновлявшееся религиозными идеалами и изменившее сам характер американского общества. Возглавляемое Мартином Лютером Кингом Движение за гражданские права негров призвало американцев преобразовать социальные и экономические институты, с тем чтобы создать справедливое национальное сообщество, которое учитывало бы и различия, и взаимозависимость своих членов. В этом движении соединились библейские и республиканские мотивы, к которым добавилась видоизмененная культура индивидуализма.

Вспомним знаменитую речь Кинга "Есть у меня мечта". Здесь соединились поэзия библейских пророков ("Есть у меня мечта: всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизится". — Ис. 40,4) с лирикой патриотических гимнов ("Придет день, когда все дети Господа смогут петь, по-новому осознавая эти слова: "Моя страна, это о тебе, прекрасная земля свободы, о тебе я пою"). Речь Кинга нахо

¹³ Движение социального евангелизма — либеральное течение в американском протестантизме, получившее популярность в первые десятилетия XX в. Своей целью ставило реформу общества на основе христианских идеалов, построение Царства Божьего на земле.

148

дится в русле классической американской традиции, которая видит истинный смысл свободы в утверждении ответственности за объединение всех, самых разных членов общества в справедливый социальный порядок. «Когда мы раскачаем колокол свободы, он зазвонит, и его звон будет слышен из каждой деревни и каждого селения, из каждого штата и каждого города, тогда приблизится день, когда все дети Господа, черные и белые, евреи и христиане, протестанты и католики, смогут взяться за руки и пропеть слова из старых негритянских спиричуэлз: "Свободны! Свободны! Мы наконец свободны! Благодаренье Всемогущему, мы наконец свободны!"». Для Кинга борьба за свободу стала осуществлением христианского долга, соответствующего его представлениям об Америке как об общине исторической памяти.

7. ОТ СВЯЩЕННОГО К СВЕТСКОМУ

Д. Белл*

Если естественным миром управляют рок и случай, а техническим миром — рациональность и энтропия, то социальный мир может быть охарактеризован как жизнь "в страхе и трепете".

Всякое общество (мы здесь опираемся на Руссо) предполагает одновременно наличие как принуждения — армии, полиции, милиции, так и морального порядка, готовности людей уважать друг друга и уважать нормы общественного закона. При всеобъемлющем нормальном порядке оправдание справедливости таких норм коренится в системе разделяемых людьми ценностей. Исторически религия — как способ сознания, связанный с исходными ценностями, — послужила основой общепризнанного морального порядка.

Сила религии проистекает не из каких-то утилитарных достоинств (она не удовлетворяет личных интересов или потребностей). Религия не является результатом общественного договора, но она также не является только обобщенной системой космологических значений. Влияние религии проистекает из того факта, что еще до идеологий или других видов светских верований она стала средством сплочения людей в единый неодолимый организм, явившись тем чувством священного, которое выделилось как коллективное сознание людей.

Постановка вопроса о различии между священным и светским, исследованного в новейшее время прежде всего Эмилем Дюркгеймом, положила начало обсуждению темы о гибели социального мира. Как пришел человек к пониманию двух совершенно различных, разнородных сфер — священного и светского? Природа сама по себе есть единый континуум

в великой цепи бытия от микрокосмоса до макрокосмоса. Человек сам сотворил дуализм: духа и материи, природы и истории, священного и земного. Согласно Дюркгейму, чувства и эмоциональные связи, объединяющие людей, составляют ядро всякого социального существования. Поэтому религия является сознанием общества. И поскольку социальная жизнь во всем своем многообразии возможна только благодаря системе символов, это сознание выбирает некий объект, который следует рассматривать как священное.

Если признать концепцию Дюркгейма обоснованной, то "кризис религии" можно рассматривать в ином, отличном от общепризнанной трактовки ключе. Когда философы, а теперь и журналисты, пишут об упадке религии и утрате веры, они обычно имеют в виду, что чувство сверхъестественного — представления о небесах и преисподней, наказании и искуплении — утратило свое воздействие на

* *Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. N.Y., 1976 // Этическая мысль. М., 1990. С. 251—255 / Пер. А.К. Оганесяна.*

149

людей. Однако Дюркгейм доказывал, что религия происходит не от веры в сверхъестественное или богов, но от деления мира (вещей, эпох, людей) на священное и светское. Если религия переживает упадок, то это происходит потому, что земная сфера священного сократилась, объединяющие людей чувства и эмоциональные связи расшатались и ослабли. Исходные элементы, обеспечивающие людям солидарность и эмоциональное взаимодействие — семья, синагога и церковь, община, — истощились, и люди утратили способность поддерживать устойчивые связи, объединяющие их как в пространстве, так и во времени. Следовательно, говоря: "Бог умер", мы, в сущности, говорим, что социальные связи порвались и общество умерло.

В связи с этими тремя состояниями и тремя космологиями следует рассмотреть также три способа приспособления или идентификации, посредством которых люди стремятся определить свое отношение к миру. Ими являются религия, труд и культура.

Традиционным способом была, конечно, религия как внеземное средство понимания личности, людей, истории и их места в распорядке вещей. В ходе развития и дифференциации современного общества — мы называем этот процесс секуляризацией — социальный мир религии сократился; все больше и больше религия превращалась в личное убеждение, которое допускалось или отвергалось, но не в смысле рока, а как вопрос воли, разума или чего-то другого. Этот процесс ярко воспроизведен в сочинениях Мэтью Арнолда, который отвергает теологию и метафизику, "старого Бога" и "противоестественного и возвеличенного человека", чтобы найти опору в этике и эмоциональном субъективизме, в слиянии Канта и Шлейермахера. Когда это удастся, религиозный способ миропонимания становится этическим и эстетическим — и неизбежно слабым и анемичным. В той мере, в какой это верно, надо в корне пересмотреть отношение к исканиям Кьеркегора, хотя они и позволили лично ему найти свой путь возврата к религии.

Труд, когда он является призванием, представляет собой перевоплощение религии в посюстороннюю привязанность, доказательство посредством личных усилий собственной добродетельности и достоинства. Этого взгляда придерживались не только протестанты, но также люди, которые подобно Толстому или Алефу Даледу Гордону (теоретик киббутса), опасались порчи расточительной жизни. Пуританин или приверженец киббутса стремился трудиться по призванию. Мы же воспринимаем труд как следствие принуждения, иначе говоря, труд сам по себе стал для нас рутинным и унижительным. Макс Вебер на заключительных страницах своей книги "Протестантская этика и дух капитализма" с грустью писал: "Там, где осуществление призвания не может непосредственно увязываться с самыми высокими духовными и культурными ценностями или, с другой стороны, когда призвание нет нужды воспринимать в качестве экономического принуждения, человек постепенно отказывается от попыток его оправдания вообще". Аскетические побуждения уступают место расточительным импульсам, а призвание тонет в водовороте гедонистического образа жизни.

Для современного космополитичного человека культура заняла место как религии, так и труда в качестве средства самоосуществления или оправдания — эстетического оправдания — жизни. Но за этим изменением, по существу, переходом от религии к культуре следует необычный перелом в сознании, особенно в смысловых значениях экспрессивного поведения в обществе.

Диалектика высвобождения и обуздания всегда давала о себе знать в истории западного общества. Идея высвобождения возвращает нас к дионисийским празднествам, вакхическим пирам и разгулу, гностическим сектам первого и второго веков и тайным связям, распутанным впоследствии; или, например, к библейской легенде о Содоме и Гоморре, а также эпизодам из истории Вавилона.

150

Великие исторические религии Запада явились религиями обуздания. В Ветхом завете подчеркивается особое значение закона, а также выражается страх перед необузданностью человеческой природы: связью высвобождения с вожделением, сексуальным соперничеством и убийством. Этот страх является страхом перед лицом демонического — бешеного исступления (экстаза) плоти и преступления границ, отделяющих человека от греха. Даже в Новом завете, который отменяет закон и провозглашает любовь, присутствует отвращение к земным последствиям отказа от закона, и на их пути воздвигается преграда. Апостол Павел в "Послании к Коринфянам", осуждая обычаи приверженцев церкви в Коринфе, говорит: но любовь, которая дается причастием, не означает свободу плотской любви, но является духовным освобождением и любовью (I Кор. 5, 7—13).

В западном обществе религия выполняла две функции. Во-первых, она была заслоном от демонического, стремилась к разряжению демонического путем выражения его символических значений, будь то символический акт жертвоприношения из библейской легенды об Аврааме и Исааке или жертва Иисуса на кресте, лишенная в обряде вкушения хлеба и вина плоти и крови. Христа своего конкретного содержания. И, во-вторых, религия обеспечила преемственную связь с прошлым. Пророчество, поскольку его авторитет всегда опирался на прошлое, являлось основой отрицания антиномически-поступательного характера откровения. Культура, когда она выступала в единстве с религией, судила о настоящем, исходя из прошлого, обеспечивая неразрывную связь того и другого в традиции. Двумя этими способами религия определяла каркас западной культуры на протяжении почти всей ее истории.

Я утверждаю, что поворот — а он не замыкается на каком-то отдельном субъекте или промежутке во времени, но представляет собой общекультурный феномен — произошел вместе с распадом в середине XIX столетия теологического значения религии. Культура, особенно получивший распространение модернизм, фактически установила контакт с демоническим. Но вместо его усмирения, как то пыталась делать религия, модернистская культура стала благоволить демоническому, исследовать его, упиваться им и рассматривать его (правомерно) как первоисточник специфического характера творческого.

В настоящее время религия вынуждена навязывать культуре моральные нормы. Она настаивает на ограничении, особенно подчинении эстетических побуждений моральному руководству. Стоило культуре взять на себя рассмотрение демонического, у нее сразу же возникла потребность в "эстетической автономии", утверждении идеи о том, что опыт, внутренний и внешний, есть высшая ценность. Все должно быть исследовано, все должно быть разрешено (по крайней мере в сфере воображения), включая похоть, убийство и другие темы, доминирующие в модернистском сюрреализме. С другой стороны... оправдание власти и влияния целиком и полностью выводится из потребностей "Я", из "верховенства собственной личности". Игнорируя собственное прошлое, эта личность рвет и аннулирует узы, подчиняющиеся законам преемственности. Она разведывает источники новых и неизвестных интересов, и критерием ее суждений оказывается собственная

любопытность. Таким образом, модернизм как движение в культуре, присвоив себе права религии, вызвал смещение центра авторитета от священного к светскому.

151

8. РЕЛИГИЯ И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ОБНОВЛЕНИЕ РОССИИ

С.Н. Булгаков*

Стержень нашего вопроса мы ощутим, остановив внимание на различной мотивации человеческого труда. Хозяйственный труд может выполняться и исключительно под давлением необходимости, как труд "в поте лица" для пропитания; но этим только редко исчерпывается отношение человека к своему труду. Труд есть не только подневольная тягота, но включает в себя в большинстве случаев и известный этический элемент: он может рассматриваться и как исполнение религиозных или нравственных обязанностей. В связи с религиозными представлениями труд, хотя и "в поте лица", впечатлевается, напр., в сознании русского крестьянства как особое религиозное делание (насколько можно об этом судить по разным исследованиям, между прочим, и по тому собранию сельскохозяйственных поговорок и примет, выражающих мировоззрение нашего крестьянства, которое мы находим в четырехтомном труде Ермолова). Религиозно-нравственное отношение к труду вообще свойственно эпохам с преобладанием религиозного мировоззрения. Труд входит в систему общей аскетики.

Аскетизмом отличается так называемое "средневековое" и "монашеское" мировоззрение. Наиболее выразительную формулировку в своем отношении к хозяйственному труду получает аскетизм в монастырской практике как западного, так и восточного христианства: труд рассматривается здесь вообще как средство аскетических упражнений, как послушание, значение и ценность которого, по крайней мере отчасти, лежит вне самого процесса труда.

... Благодаря аскетической дисциплине труда монастыри сыграли огромную роль в экономическом развитии Европы в те эпохи, когда колонизация и возделывание диких площадей сопровождалась особенными трудностями. Насколько настоящее стоит на плечах прошлого, вообще можно сказать, что наша теперешняя хозяйственная жизнь, наше народное хозяйство опирается, как на свой фундамент, на аскетический труд монашеской средневековой Европы... О таком же значении русских монастырей в истории русской колонизации скажем словами проф. Ключевского:

"Три четверти пустынных монастырей XIV и XV веков были такими земледельческими колониями, образовались путем выселения их основателей из других монастырей, большею частью пустынных же. Пустынный монастырь воспитывал в своем братстве, по крайней мере в наиболее восприимчивых его членах, особое настроение; складывался особый взгляд на задачи иночества; основатель его некогда ушел в лес, чтобы спастись в безмолвном уединении, убежденный, что в миру, среди людской молвы, это невозможно. К нему собирались такие же искатели безмолвия и устраивали пустынку. Строгость жизни, слава подвигов привлекали сюда издавна не только богомольцев и вкладчиков, но и крестьян, которые селились вокруг богатевшей обители как религиозной и хозяйственной своей опоры, рубили окружной лес; ставили и деревни, расчищали нивы, "искажали пустыню", по выражению жития преп. Сергия Радонежского. Здесь монастырская колонизация встречалась с крестьянской и служила ей невольной путеводительницей. Так на месте одинокой хижины отшельника вырастал многолюдный, богатый и шумный монастырь. Но среди братии нередко оказывался ученик основателя, тяготившийся этим неиноческим шумом и богатством, верный духу и преданию своего учителя, он с его же благословения уходил от него в нетронутую пустыню, и там тем же порядком возникала новая лесная обитель. Иногда это делал, даже не раз, и сам основатель, бросая свой монастырь, чтобы в новом лесу повторить свой прежний опыт. Так, — заключает проф. Ключевский, — из одиночных,

разобщенных местных явлений складывалось широкое колониционное движение, которое, исходя из нескольких центров, в продолжение четырех столетий проникало в самые неприступные медвежьи углы и усеивало монастырями обширные лесные дебри средней и северной России".

... Обращаясь к современному капитализму, мы должны сказать, что влияние

* *Булгаков С.Н.* Народное хозяйство и религиозная личность // *Булгаков С.Н.* Соч. В 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 348—367.

152

железного механизма здесь, конечно, гораздо ощутительнее, чем в более простых формах натурального хозяйства со слабым обменом. Но и он предполагает свою особую психологию. Современный капитализм также связан с особым капиталистическим духом, соответствующим этому сложному хозяйственному механизму... Мирской протестантский аскетизм, действуя со всей силой против беспечного пользования имуществом и связывая потребление, особенно же предметов роскоши, освобождает накопление от препятствий со стороны традиционной этики, он разрывает аскетические путы к накоплению во имя же аскетизма, не только легализуя стремление к обогащению, но и рассматривая его прямо как дело богоугодное. Таким образом, пуританский аскетизм стоит у колыбели современного "экономического человека", орудуя на бирже и рынке. Эпоха XVII века завещала своей утилитарной наследнице прежде всего необычайно спокойную — мы смело можем сказать — фарисейски спокойную совесть при наживании денег, если оно только совершается в легальной форме. Возникает специфически буржуазная профессиональная этика. Силою религиозного аскетизма воспитаны были для буржуазного предпринимателя трезвые, совестливые, необыкновенно работоспособные, привязанные к труду как к богоугодной цели жизни и чувствующие свою ответственность перед ним рабочие, отцы современного "пролетариата".

"Пуританин хотел быть профессионалом, — заключает Вебер, — нам приходится быть им". Теперь хозяйственный космос не нуждается в подпорках; он принудительно, даже и без особенных внутренних мотивов и оправдания, заставляет подчиняться тому разделению труда, тому ажиотажу, который принимает нередко характер неудержимой страсти и спорта. Но и до сих пор новое колоссальное здание держится еще на старом фундаменте.

Таковы общие заключения новейших исследователей ранней истории капитализма. Нельзя не выразить сожаления о том, что подобного рода исследования почти совершенно отсутствуют относительно русской хозяйственной жизни, в частности истории русской промышленности. "Экономизм", одинаково свойственный и нашему народничеству, и неомарксизму, не располагал к изучению духовных факторов экономического развития. Материал для подобных исследований в семейных архивах, в исторических и статистических данных, надо думать, нашелся бы изобильный. Исследования из истории русской промышленности, в связи с духовными биографиями и всей бытовой обстановкой русских пионеров-предпринимателей, раскрыли бы религиозно-этические основы психологии русской промышленности. Известна, например, особенно близкая связь русского капитализма со старообрядчеством, к которому принадлежат представители целого ряда крупнейших русских фирм. Выяснение характера этой связи, вообще изучение влияния вероисповедных различий на хозяйство было бы весьма интересно. Можно, однако, заранее, думается мне, установить, что связь религиозного сознания и экономической деятельности должна быть приурочена не только к определенной догматике, но и еще более к практическим выводам религии и особенно к требовательности ее в данный исторический момент. Здесь важен способ проникновения ее духа в жизнь, непосредственного ее влияния, так сказать, градус религиозно-аскетического отношения к жизни. Большое значение, конечно, имеет здесь и внешнее положение того или иного исповедания: гонения и преследования, отсеивая слабых, вырабатывают стойкость и цельность характера, обнаруживающуюся во всех областях жизни, а в частности и экономической. Напротив, привилегированное внешнее положение

(огосударствление церкви) ослабляет степень влияния религиозного фактора на жизнь, независимо даже от того или иного вероучения, по крайней мере в интенсивности, если не в экстенсивности. Особенно интересно было бы специально выяснить экономические потенции православия, но это потребовало бы обширного религиозно-философского и исторического экскурса, далеко выводящего за

153

пределы этого очерка. Отличаясь коренным образом в своем отношении к миру от пуританизма и вообще протестантизма, оно в дисциплине аскетического "послушания" и "хождения перед Богом" (так же, как и догматически не отличающееся от него старообрядчество) имеет могучие средства для воспитания личности и выработки чувства личной ответственности и долга, столь существенных для экономической деятельности, как и для всех остальных видов общественного служения. И если теперь влияние религиозной дисциплины православия в экономическом творчестве русского народа становится все менее ощутительным и часто оказывается слабее, чем диссидентства, то это служит лишним обнаружением прискорбного упадка православия в данный исторический момент. (Отчасти такова, впрочем, судьба всех "широких церквей" с их многочисленным и пестрым составом сравнительно с малочисленными, но воодушевленными сектами.)

В настоящее время, впрочем, как и всегда, борются между собой два отношения к миру вообще и к хозяйственной жизни, в частности: механически-утилитарное и религиозное. В первом случае наперед выдвигаются разные интересы и их борьба, — момент сознания обязанностей, общественного служения остается сравнительно в тени; во втором случае подчеркивается сознание обязанностей, утверждается понимание и самой общественной жизни как системы взаимных обязанностей. В XIX веке оба эти мировоззрения получили резкое и обособленное выражение у разных социальных мыслителей, в различных социально-экономических системах. XIX век породил на одной стороне Бентама, Роб. Овена, Маркса, но наряду с ними и Карлейля, Рескина, Морриса, Кингсли, Толстого, Вл. Соловьева... В частности, в вопросе об экономической жизни и предпринимательской деятельности, наряду с учением о классовой борьбе как универсальном, всеобъемлющем принципе ее объяснения, мы имеем учение о классовых обязанностях, о классовом служении, особенно ярко выразившихся в идеях Карлейля и Рескина о "вождях промышленности". Карлейль, как мы знаем, хочет видеть в предпринимателях не своекорыстных служителей накопления, но исполненных сознанием долга "капитанов промышленности". Оба эти воззрения борются и в жизни, и, насколько вообще идеи, общественное мнение, общая духовная атмосфера влияют на человеческую личность, преобладание того или иного воззрения оказывает влияние на хозяйственную жизнь. Господство утилитаризма и упадок личности угрожают подорвать хозяйственное развитие, как этого начинают опасаться уже относительно Англии и еще более относительно Франции с ее хозяйственным застоєм. Народное хозяйство требует духовного здоровья народа. В русском обществе, среди интеллигенции развитие производительных сил (выражение столь часто повторяемое марксистами) как своеобразная религиозно-этическая задача, как вид общественного служения пока очень недостаточно оценивается. В воззрениях на экономическую жизнь, особенно на ход промышленного развития, у нас господствует крайний бентамизм в той или иной форме (чаще всего в марксистской разновидности) и фикция "экономического человека" принимается без анализа и критики. Преобладающее внимание сосредоточивает на себе момент распределения, понимаемого как результат конкуренции, классовой борьбы; сравнительно слабее сознается значение развития производительных сил как творческой задачи — роста всего народного хозяйства как совокупных усилий человеческих волей.

Такое отношение особенно характерно выразилось в постановке и решении у нас вопроса об аграрной реформе. Аграрный вопрос есть, как это очевидно по всем статистическим и экономическим данным, прежде всего вопрос развития производительных сил, и лишь во второй и сравнительно второстепенной инстанции — перераспределения земли. Между тем в нашем общественном сознании еще так недавно он необыкновенно быстро и легко

превратился в вопрос о черном переделе и уничтожении частной собственности на землю. Развитие производительных сил и

154

вообще успешности производительного труда, несмотря на все социалистическое его превознесение, в сущности, находит далеко не достаточную оценку в нашем общественном сознании, встречает к себе высокомерное, пренебрежительное отношение. Стремление к развитию производства и творческая инициатива в этой области слишком часто у нас рассматриваются исключительно под углом зрения классового бентамизма, как "буржуизм", стремление к наживе, и, наоборот, интеллигентские профессии, в какой бы степени зависимости от "капитала" они не стояли (адвокатура, литература, технология и т.д.), обыкновенно оцениваются по совершенно иному масштабу, как нечто высшее, идейное, достойнейшее. Развитие новых отраслей труда в сознании нашего общества представляется делом далеко низшего порядка, чем всевозможные интеллигентские профессии. Этот предрассудок имеет реальные дурные последствия, поскольку господство в общественном мнении подобных оценок морально загоняет в угол представителей промышленности, их деморализует, деградируя их в общественном мнении, осуждая в кредит, тем самым как бы наперед снимает моральную ответственность с руководителей промышленности, подвергает их морально-общественному бойкоту. Национальное и народохозяйственное целое при этом безнадежно раскалывается на различные общественные классы, отделенные друг от друга непроницаемыми перегородками. Нам необходимо понять, что судьба нашей промышленности, как и земледелия, вообще все развитие производительных сил, для которого капитал есть необходимое средство, является нашим кровным общенародным делом, в котором заинтересована вся нация. Бентамизм (первоначальный или позднейший, т.е. марксизм) и по отношению к трудящимся оказывается в высшей степени непригодным для их общественного воспитания. Хотя капиталистическое хозяйство и неразрывно связано с антагонизмом общественных классов, представляющих различные стороны и интересы производства, но опасно и вредно сводить все общественные отношения к одному производственному процессу и строить их лишь на этом антагонизме, на силах центробежных, забывая о центростремительных. Каждый класс имеет свое место в производственном процессе, свои обязанности и свою общественную ответственность, от которой он не может и не должен освобождать себя во имя своих интересов. Воспитывает в гражданственности не сознание интересов, но сознание общественных обязанностей, и бентамизм в смысле педагогическом, если влияние его на рабочие массы становится глубоким, в чисто хозяйственном отношении оказывается началом разлагающим и вредоносным, поскольку он влияет на отношения личностей к своим обязанностям, поскольку он разрушает ту этическую самодисциплину, которая лежит в основе всякого профессионального труда, ибо одного сознания интересов недостаточно для самодисциплины личности. Между тем требования хозяйственной жизни по отношению к личности прежде всего как "фактору производства" силою вещей все повышаются. Социальный прогресс нашего времени неразрывно связан с ростом личности, а следовательно, повышением личной ответственности и самодисциплины. То, что в политической экономии обозначается как переход от экономики низкой заработной платы к экономике высокой заработной платы, то есть повышение производительности и интенсивности труда, экономически оправдывающее повышение заработной платы, неразрывно связано с самодисциплиной представителей труда. Но эта дисциплина неосуществима на почве лишь голых интересов: она предполагает признание высших этических и, в конечном счете, религиозных ценностей, нравственных обязанностей в сфере профессионального труда. И, конечно, в непосредственном опыте жизни, а не в бентамовской теории, погашающей все различие между живыми индивидуальностями, превосходно сознается разница между добросовестным и недобросовестным, пригодным и непригодным работником во всякой отрасли труда. Бентамизм стремится поднять

155

сознание особых своих интересов, вполне законное, естественное и неустранимое при существовании классового антагонизма, делая его предметом особой горячей проповеди. Переходя за свои законные пределы, становясь исключительным, определяющим началом, каким его хочет сделать бентамизм, оно делается фактором, понижающим моральные качества представителей труда, задерживающим развитие производительных сил, усиливающим общественную вражду, но в то же время лишенным творческих сил. И это воспитание личности в духе бентамизма, культ своих интересов, капиталистов ли или рабочих, даже и с социалистической точки зрения является ошибочным. Социализм, если он хочет быть действительной высшей формой хозяйства, не теряющей уже достигнутого, но способной развивать производительные силы далее, еще в меньшей степени может мириться с бентамизмом; напротив, он требует такой личной ответственности и самодисциплины, которые неосуществимы во имя одних только личных интересов, но предполагают высокую этическую культуру.

Историческое исследование, освобождая мысль от давящего предубеждения и односторонности, все более обнаруживает психологические корни хозяйственной деятельности и выясняет экономическое значение тех религиозных основ, которыми живая человеческая душа определяется. В частном примере, нами рассмотренном, именно в вопросе о происхождении капиталистического духа яснее всего можно видеть, насколько сложно психологически происхождение "экономического человека", который принимается в политической экономии за нечто простое, элементарное, неразложимое. Этот призрак "экономического человека" рассеивается при свете исторического исследования. Нам нужно освободиться от многих идейных фантомов, а в том числе и от "экономического человека". Нужно понять, что и хозяйственная деятельность может быть общественным служением и исполнением нравственного долга, и только при таком к ней отношении и при воспитании общества в таком ее понимании создается наиболее благоприятная духовная атмосфера как для развития производства, так и для реформ в области распределения, для прогресса экономического и социального. Упругая воля и зоркий глаз теперь слишком редко встречаются в нашем образованном обществе, и, благодаря этому низкому качеству человеческой личности наряду, конечно, с другими внешними причинами, происходит медленное, но верное и неизбежное (если все остается без изменений) экономическое завоевание России иностранцами. Для того, чтобы выше стать на поприще напряженного экономического соревнования, нам необходима, в числе других условий, и иная оценка хозяйственной деятельности, нежели интеллигентское пренебрежение или барски снисходительное отношение к этой прозе жизни. Для русского возрождения необходимо и национальное самовоспитание, включающее в себя в качестве одного из прикладных выводов и более здоровое, трезвое и, прибавлю, более честное отношение к вопросу о развитии производительных сил. В нашем обществе существует, по-видимому, живой интерес к экономическим вопросам. Экономические нужды России настолько очевидны и настоятельны, что не требуют пояснения, и тем не менее надлежащая оценка хозяйственной деятельности, понимание развития производительных сил как общенародного дела в нашем обществе все еще недостаточны. Общественное мнение принадлежит к числу невесомых, духовных факторов исторического развития и экономической жизни; особенно если сравнивать его со столь осязательным влиянием железного экономического механизма мирового рынка, то можно прийти к полному его отрицанию или совершенному к нему пренебрежению. Однако невесомые силы и современным естествознанием признаются иногда более могучими, — и подобным же невесомым, но реальным и могучим фактором экономического развития служит и общественное мнение и, в частности, те верования и убеждения, которые им руководят. Ибо, повторим это еще раз, народное хозяйство

есть не только механизм, но и активная деятельность человеческих личностей, а социальная жизнь есть не только борьба классов, но и сложная система взаимных обязанностей этих классов. И если личность, играющая роль фактора экономического

развития, развивается под определяющим влиянием своих этических и религиозных убеждений, то, стало быть, и то или иное религиозное самоопределение личности и вообще религия, как оказывающая влияние на все области жизни, также относится к числу важных факторов развития народного хозяйства. Поэтому, преследуя цель экономического оздоровления и обновления России, не следует забывать и о духовных его предпосылках, именно о выработке и соответствующей хозяйственной психологии, которая может явиться лишь делом общественного самовоспитания.

ПЕРСОНАЛИИ

Белл Даниел (род. в 1919 г.). Американский социолог, разработавший концепцию "постиндустриального общества", в основе которой лежит интерпретация всемирной истории, рассматриваемой в плане развития технологии и научного знания, как переход от доиндустриального общества к индустриальному и от него — к постиндустриальному. Однако возможны и другие способы интерпретации истории, поскольку можно выбрать другой аспект рассмотрения, не обязательно сферу труда, технологии и науки. Согласно концепции Белла, различные сферы жизни общества — технология, социальная структура, политика, культура и т.д. — обладают независимой друг от друга логикой развития. В зависимости от выбора точки отсчета можно конструировать различные идеальные типы сосуществующих или сменяющих друг друга общественных систем.

Однако каждое общество устанавливает в религии, культуре, труде совокупность "смысловых значений", посредством которых люди определяют свое отношение к миру. Изменения социальной организации связаны с изменением смысловых значений. В постиндустриальном обществе главная задача заключается в кооперировании людей, а не в управлении вещами. Это общество, в котором жизнь людей определяется и зависит главным образом от их взаимоотношений. В качестве силы, от которой зависит человеческая жизнь, нам противостоит теперь не природа и не технический мир вещей, а социальный мир.

Каждое из состояний истории человеческого общества — естественный мир доиндустриального общества, технический мир индустриального и социальный мир постиндустриального общества — имеет свой, только ему присущий символический "космологический принцип", определяющий смысловые значения и ориентацию человека в мире. Естественным миром управляют рок и случай, техническим — рациональность и энтропия. Продвижение от естественного мира к социальному — это и есть процесс продвижения от священного к светскому, в ходе которого место религии и труда в качестве средства самоосуществления занимает культура.

Белла Роберт Нилли (род. 1927). Американский социолог; профессор социологии и сравнительных исследований Калифорнийского ун-та (г. Беркли). Известен главным образом своими трудами в области социологии. В 60-е годы занимался изучением восточных религий. В контексте веберовской парадигмы пытался выявить роль и значение этих религий в процесс модернизации, их специфику в современном обществе.

Под влиянием структурного функционализма Т. Парсонса Р.Н. Белла разработал эволюционную теорию религии, выделив пять основных этапов: "примитивную религию", "архаическую религию", "исторические религии", "раннесовременную религию", "современную религию". Каждый из последующих этапов характеризуется возрастающей дифференциацией религиозных символов. По мнению Беллы, религия в современном обществе все больше становится делом индивидуального выбора и предпочтения, в чем он видит главную причину процесса секуляризации. Он широко известен как автор концепции "гражданской религии", разработанной им в 60-е годы. "Гражданская религия" — это религия, объединяющая всех членов

158

американского общества, независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности на основе институционализированных символов и ритуалов, в которых нашли выражение как публичные, так и частные взгляды. Это религиозное измерение американского образа жизни, проявляющееся в "системе верований, символов и ритуалов", в богоизбранности американской нации и "укреплении национальной солидарности", утверждении общенациональных ценностей.

В книге "Привычки сердца" (1985), глава из которой предлагается читателю, вместо термина "гражданская религия" используются термины "республиканская" и "библейская" традиции, которые, по мнению авторов, тесно переплетены в жизни американского общества.

Эта книга появилась в результате анализа данных, полученных в ходе пятилетних полевых исследований, проведенных группой из пяти социологов под руководством Р. Беллы. В центре работы — вопрос об индивидуализме и о том, в какой мере он способствует утверждению ценностей либеральной демократии, а в какой — представляет для них опасность, а также о том, есть ли в США традиции и социальные навыки, способные противостоять разрушительным аспектам индивидуализма при сохранении его позитивных сторон. По мнению авторов, религия — одна из тех сил американского общества, от которой будет зависеть, в каком направлении пойдет его дальнейшее развитие. Книга вызвала огромный читательский интерес и получила высокую оценку социологов, теологов и политологов. В 1989 г. вышла новая совместная работа этих авторов — "Хорошее общество", где развивается проблематика, начатая в "Привычках сердца".

Бергер Питер Людвиг (род. в 1929 г.). Американский социолог, разрабатывающий в русле феноменологической социологии знания широкий круг проблем, включая прежде всего проблемы, относящиеся к социологии религии. Бергер исходит из того, что человек стремится обрести "наполненное смыслом" место в реальности своей повседневной жизни. К этому направлена, в конечном счете, его деятельность, результатом которой является создаваемый человеком социокультурный мир, противостоящий ему как нечто внешнее и чуждое. Иначе говоря, в самой социальности человека заложено "антропологически необходимое" отчуждение. Религия связывает "зыбкие конструкции эмпирических обществ" с высшей реальностью, помещая их в "священный космос", который спасает человека от хаоса. Религия выполняет регулятивную функцию упорядочивания опыта, узаконивает социальные институты, вводя их в космическую структуру отношений. В работе "Священная завеса" (1967) Бергер определяет религию как священную космизацию социального порядка. Поэтому он полагает, что процесс секуляризации, т.е. индивидуализации, приватизации религии, в результате которого религия теряет монополию на высшее определение реальности, влечет за собой угрозу общественной жизни, ввергает ее в глубокий кризис, поскольку религия не в состоянии выполнять свою основополагающую функцию конструирования того общего мира, в рамках которого социальная жизнь обретает свое значение и смысл, обязательные для всех. Проблема преодоления кризиса, возрождения веры в ставшем безрелигиозном мире посвящена работа Бергера "Слухи об ангелах" (1969). Эта же проблема рассматривается в работе "Еретический императив" (1979), фрагмент которой дан в хрестоматии.

Современный человек освобождается от бремени традиций. Он живет в ситуации, ключевым понятием для которой является уже не "судьба", а "выбор". "Ересь" означает по-гречески буквально именно "выбор". Для современного человека требованием времени становится деятельность, основанная на свободном выборе, "еретический императив". Для религии тем самым появляется новый шанс: на базе религиозного опыта человек из многих религиозных традиций и культов отдает

159

предпочтение тому, что становится для него делом его собственного выбора и убеждения. Упадок религии, основанной на традиции и авторитете, возмещается обращением человека к религиозному опыту как опыту "внутренней свободы". Бергер признает необходимость и плодотворность диалога между различными религиозными традициями. Каковы границы этой свободы, можно ли говорить о религиозной истине? Бергер полагает, что религиозные системы являются социальными конструкциями, но религиозный опыт лежит за пределами социальной реальности человеческой жизни и возможностей социологического анализа, хотя и расположен в рамках социального контекста. У Бергера религиозный опыт оказывается тем самым объектом феноменологического описания, т.е. социология "заключает в скобки" проблему онтологического статуса религиозных утверждений и должна оставаться агностической в том смысле, что социологическая аргументация не должна использоваться для получения ни теистических, ни атеистических заключений. Такого рода попытки означают нарушение научной процедуры.

Однако за пределами познания в рамках "научных процедур", включая социологию религии, охватывая эти пределы, существует "нетеоретическая инфраструктура", обуславливающая сознание, "символические схемы интерпретаций", в которых человек отвлекается от непосредственного опыта и формулирует системы индивидуальных, социальных, исторических значений в качестве трансцендентного образа действительности, подчиняющего реалии мира. Таким образом, Бергер утверждает связь между реальным процессом социального познания и трансценденцией, между мирским и сакральным, являя собой пример социолога, обладающего "теологическим слухом".

Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944). Русский богослов, философ, социолог. Учился на юридическом факультете Московского ун-та, который окончил по кафедре политической экономии и статистики. Преподавал в Киеве, а с 1906 г. в Московском ун-те. В 1922 г. был выслан из России; с 1925 г. занимал кафедру догматического богословия в Парижском православном духовном ин-те. В числе важнейших работ С.Н. Булгакова "Два града" (1911), "Философия хозяйства" (1912). В сборнике "Вехи" ему принадлежит статья "Героизм и подвижничество". Очерк "Народное хозяйство и религиозная личность" был опубликован в 1909 г. Для социологии религии представляет также большой интерес работа "Апокалиптика и социализм".

Христианский идеал — царство божие — не может быть осуществлен в пределах земной жизни и земного общества. Разлад между человеком и миром вызывает необходимость труда и хозяйственной деятельности. Булгаков полагал, что существующий антагонизм между хозяйством и "искусством" должен быть преодолен посредством искусства жизни, которое преобразует мир и создает жизнь в красоте. И если это так, то хозяйственная деятельность должна быть понята как нравственное суждение, как имеющее религиозный смысл "делание". Без этого не может быть достигнуто экономическое процветание и обновление России. Булгаков придавал большое значение опыту развития западноевропейского общества, от которого он не отгораживал русскую историю; он использовал как имеющие существенное значение работы западных социологов, в том числе М. Вебера, в особенности "Протестантскую этику и дух капитализма". Однако при этом он исходил из того, что признание религии важным фактором экономического развития предполагает, что каждый раз его конкретное воплощение имеет специфические черты, диктуемые историческими и национальными особенностями того или иного общества. Булгакова интересовал вопрос о потенциях русского православия в качестве стимула экономического развития нашей страны. Его анализ был полемически заострен против "экономического материализма".

160

Вебер Макс (1864—1920). Изучал право в Гейдельберге, где слушал также лекции по истории и теологии, затем в Берлине и Гёттингене. Докторскую степень получил в 1891 г. за диссертацию "История аграрных институтов (в древнем Риме)". Преподавал во Фрайбургском, Гейдельбергском и Мюнхенском (1919—1920) унтах. Важнейшие работы в области религиоведения: "Протестантская этика и дух капитализма" (1904—1905), "Хозяйственная этика мировых религий" (1920), "Социология религии (типы религиозных сообществ)" (1921).

Религия интересовала Вебера главным образом с точки зрения ее воздействия на общество. Он изучал отношение религии к другим культурным институтам, особенно к экономике. Вебера отличает совмещение исторического подхода с функциональным: результаты сравнительного анализа он классифицировал с помощью разработанного им понятия "идеального типа". Одним из важнейших результатов такого анализа является предложенная Вебером классификация религий как разных типов путей спасения, мотивирующих прежде всего приятие или неприятие мира. Веберовский подход к религии заключается в том, чтобы понять "условия в результате определенного типа социального поведения" через выявление значения этого поведения для индивида. Вебер рассматривал свое исследование мировых религий как целостный проект. Изучение вклада протестантизма в развитие Запада была

частью всестороннего анализа влияния разных религий на экономическую и социальную сферу в разных культурах. Вебер сравнивает разные религии, выявляя, какая степень рационализации экономической деятельности допускается той или иной религией. Степень рационализации, как показывает Вебер, обратно пропорциональна силе влияния магического элемента, в разной степени присутствующего в каждой религии.

Религии, которые анализирует Вебер, — буддизм, зороастризм, христианство, ислам, иудаизм, — сменившие на протяжении I тысячелетия до н.э. прежние формы религиозной жизни, в которых доминировал культово-ритуальный элемент, предполагает сравнительно высокий уровень социальной дифференциации, значительное интеллектуальное развитие, появление личности, наделенной самосознанием. Именно эти религии дают материал для анализа этических учений, которыми руководствуются действующие индивиды, связи религии с социальными и профессиональными слоями и группами, таких типов религиозной организации, как церковь и секта.

В хрестоматии даны фрагменты из трех работ Вебера — "Протестантская этика и дух капитализма", "Хозяйственная этика мировых религий", "Социология религии (типы религиозных сообществ)".

Гарнак Адольф фон (1851—1930). Изучал теологию в Лейпцигском ун-те. С 1876 г. — проф. церковной истории (с 1886 г. в Марбурге, с 1888 г. — в Берлине). В 1903—1911 гг. он — президент Евангелически-социального конгресса. Главные труды: "Учебник по догматической истории" (1886), "История раннехристианской литературы до Евсевия" (1—3 т. 1896—1904), "Миссия и распространение христианства в первые три столетия" (1902), "Сущность христианства" (1900) и др. В переводе на русский издана "Сущность христианства" (СПб., 1907).

Гарнак — представитель "недогматического христианства", признанный глава "либерального протестантизма". Историческое исследование считал главным инструментом работы теолога. "Первоначальное" — синоним "подлинного" христианства. Гарнак отвергал божественность Христа, отрицал все библейские чудеса, включая воскресение. "Церковной" теологии, догматическому христианству он противопоставлял "евангелическое христианство", нравственное евангелическое учение как идеал, в котором воплощена цель исторического процесса и который должен быть положен в основу общечеловеческой морали, всех индивидуальных и общественных действий человека. Гарнак полагал, что в религии заключено

161

главное содержание культуры, но не был согласен с претензией христианства на всеобщность охвата религиозной и духовной жизни. Пафос его деятельности — стремление преодолеть разрыв между современным обществом и христианской религией. Либеральный протестантизм стимулировал развитие "социального христианства" с его устремлением к "царству божьему на земле" на путях общественного прогресса, воспитания человечества. Историко-критический анализ христианства позволяет Гарнаку раскрыть на большом фактическом материале *социальный* аспект развития христианства, его взаимодействие с различными сторонами жизни общества.

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831). Учился на теологическом отделении Тюбингенского ун-та (1788—1793), защитил магистерскую диссертацию по церковной истории. Однако священником не стал. В 1800—1807 гг. он — профессор философии в Йене, в 1815—1818 гг. — в Гейдельберге и в 1818—1831 гг. — в Берлине. Гегель — представитель классической немецкой идеалистической философии: предмет философии — всеобщее, а всеобщее есть идеальное. Первооснову всех явлений природы и общества Гегель видит в некоем безличном духовном начале, которое он называет "абсолютом", "мировым разумом", "абсолютной идеей". Эта "идея" развивается через противоречия от абстрактного состояния к конкретному, означающему полноту ее самореализации. Сначала "идея" отчуждает себя в природе, потом возвращается к себе в человеческом мышлении и истории человеческого общества, проходя ступени субъективного, объективного и абсолютного духа. Абсолютный

дух выступает в трех формах: искусство, религия, философия. В философии достигается абсолютное, полное тождество бытия и мышления. Это происходит в гегелевской философии, которая мыслится как завершающая всю западную историю философии. Основы системы изложены в "Энциклопедии философских наук", состоящей из трех частей — логики, натурфилософии и философии духа. Специально религии посвящены, кроме ранних теологических работ ("Жизнь Иисуса", "Дух христианства и его судьба"), "Лекции по философии религии", опубликованные после смерти Гегеля на основе его рукописей и записей лекций его учениками. Первый курс лекций был прочитан в 1821 г., а последний — десять лет спустя, в год смерти философа.

У зрелого Гегеля в его философской системе религия занимает почетное, но все же не главное место. У религии и философии — один и тот же предмет: абсолют. Абсолют, или бог, есть все во всем, но лишь в чистом мышлении он выступает в форме, адекватной содержанию. Поэтому "абсолютное знание", "самосознание бога в человеке" есть философия, а не религия.

Гегель рационализирует веру в бога. Религиозное переживание — необходимое, но недостаточное ее условие: любое чувство субъективно и потому случайно, а бог должен быть познан в его всеобщности. Форма же всеобщности — разум. Только в мышлении мышления, "чистом мышлении" бог облекается в совершенно адекватную ему форму абсолютного духа. В искусстве — низшей из трех форм "абсолютного духа" — идеальное, абсолютное единство субстанции и субъекта просвечивает сквозь материю в форме *созерцания* ; религия это единство *"представляется"* в лице потусторонней личности, которая есть одновременно бог (т.е. мышление мышления) и человек (т.е. чувственное наличное бытие); и только в философии, абсолютном *знании* , это единство познается как полное тождество субъективного (человеческого) и абсолютного (божественного) духа. В философии достигается конечная цель — возвышение конечной сущности человека к бесконечному, его единение с божественным разумом. В этом смысле гегелевскую философию иногда рассматривают как синтез греческой философии и христианского субъективизма. Каждый индивид принадлежит некоему целому — семье, нации, государству.

162

С момента рождения он обретает "веру отцов", которая является для него святыней и авторитетом. Религия, согласно Гегелю, — дело государственной важности: религия есть основа государства, государство должно опираться на религию, поскольку при любом другом образе мыслей, утверждает Гегель, люди легко отказываются от своих обязанностей, умаляют значение законов и долга перед государством. Религиозный культ закладывает основы государственной дисциплины.

Религия — не просто теория. Ее практической конкретностью является культ. Назначение культа заключается в том, — писал Гегель, — чтобы "я слился с богом в себе самом, знал бы себя в боге как в своей истине и бога в себе". Государство для Гегеля — это "являющийся" бог. В сознательном подчинении государству и религии Гегель видит воплощение свободы.

В отличие от просветителей, считавших религию обманом, Гегель видел в ней путь постижения истины. Это путь на простой и не легкий. История религиозных верований, по Гегелю, есть единый, закономерный процесс. Процесс рождения и гибели богов, в ходе которого бог все больше очеловечивается, приближается к человеку, а в итоге — бог и человек должны слиться воедино. В христианстве, которое Гегель считает абсолютной и бесконечной религией, и происходит наконец примирение бога и человека, религия достигает самосознания.

Истинная религия, как ее понимает Гегель, несет человеку не покорность и смирение, а свободу; свобода не подавляет разум, она на нем основывается. В сущности, бог Гегеля — это саморазвивающийся мир, в котором главное место занимает деятельность человека, благодаря которой все разумное становится действительным. Ученик Гегеля немецкий философ Людвиг Фейербах придет к выводу, что человек создает бога по своему образу и подобию и что вера в бога должна уступить место вере в человека.

Однако сам Гегель обосновывал другой вывод. Вряд ли можно согласиться с утверждением Н. Бердяева, что "философия Гегеля безбожна". Когда Гегель характеризует историю нового времени в словах "бог умер", он вовсе не становится на сторону атеизма, но лишь выражает свойственную философии этого времени тенденцию к поиску нового образа бога. Гегелевское понимание абсолюта как единства бесконечного и конечного явно размежевывается с абсолютизацией человеческой субъективности, в которой Гегель видит опасность погружения в "бездну Ничто", нигилизма. И все же, если не бог, то "вера в бога" и "религия", как еще не адекватная форма познания абсолютного духа, относятся в гегелевской философии к сфере преходящего. Основа и оправдание религии не столько в духовном, сколько в социальном бытии человека.

Гоббс Томас (1588—1679). Учился в Оксфордском ун-те, занимался преподавательской деятельностью в качестве домашнего учителя, одно время был учителем математики наследника английского престола, будущего короля Карла II. Активно участвовал в обсуждении важнейших научно-философских проблем своего времени. События английской революции привлекли внимание Гоббса к разработке острейших политических и социальных вопросов того времени. Крупнейшее философско-социологическое сочинение Гоббса — "Левиафан, или материал, форма и власть государства церковного и гражданского" (1651).

Гоббс полагал, что человеческой природе свойственны эгоистические стремления к самосохранению и наслаждению, так что естественным состоянием человечества была война всех против всех. Чтобы избежать этого, люди на основе договора объединились в государство и стали повиноваться государю, получив защиту и возможность спокойной жизни. Абсолютный суверенитет государства избавляет граждан от опасностей гражданской войны. Гоббс поставил государство выше

163

институциональной религии, естественный закон — выше "божественного закона". Если церковь неправильно истолковывает свои прерогативы, она становится одним из наиболее опасных источников гражданской смуты. Гоббс видел важнейшую потребность своего времени в преодолении конфессиональной вражды и утверждении толерантности. Он полагал, что эта задача решается не теологией, а философией. Ее решение — в признании того, что истинная вера является глубоко внутренним делом человека. Вместе с другими мыслителями начинающегося Просвещения Гоббс видит в разуме и совести этически-религиозную силу, которая преодолевает церковно-конфессиональные границы и объединяет всех людей. Должно быть отвергнуто всякое притязание церковной организации на самостоятельность по отношению к государству. Вера становится религией, если она одобрена государственной властью, в противном случае она — предрассудок. Граждане должны повиноваться государю не только в мирских делах, но и в духовных.

Государство, по Гоббсу, не отказывается от религии, но рассматривает ее в качестве сферы жизни, связанной с деятельностью церкви как одной из общественных организаций, подлежащих контролю со стороны государства. Последнее главной своей целью имеет благополучие индивида, а для этого оно должно сделать людей общественными существами, т.е. помочь избежать естественного состояния войны всех против всех. Чтобы справиться с этой чисто светской по своей сути задачей, государство все проявления "приватного" разума должно подчинить общественной целесообразности, включая обоснование индивидом своих действий ссылкой на "волю божью". Подобные апелляции также подлежат критике с позиций разума и общего интереса, т.е. государственному контролю. Только таким образом люди могут стать хорошими, достойными гражданами и не подчиняться "суеверному страху перед духами и одновременно вере в мечтания и ложные пророчества". То человечески разумное, что связывает воедино всех людей, есть не просто некая идея, но государство, которое гарантирует соблюдение права и лишь во вторую очередь прибегает к услугам церкви. Религия, с точки зрения Гоббса, это — "естественная религия", которая соединяет Священное писание со здравым смыслом, "здравым человеческим рассудком". Гоббс хотел бы, насколько это возможно, включить церковь в государство.

Воплощение того, против чего он борется, — притязания на власть римско-католической церкви. Лишь вопросы, не поддающиеся разрешению с позиций естественного разума, власти должны предоставить решать компетентным духовным лицам. Проблемы же человеческого познания и действия, науки и государственной безопасности должны решаться только на основе естественного разума, который не должен подчиняться догме, церковной дисциплине. Гоббс ограничивает компетенцию духовенства и решительно расширяет сферу компетенции и действия разума. Человек сам должен создавать государственные порядки и способы регуляции своего поведения, поскольку он не получает всего этого от бога в готовом виде. Что же касается духовенства, то оно, не зная науки, не может управлять мирской жизнью человека. Оно плохо справляется и с духовными проблемами, поскольку в религии накопилось множество "бессмысленных догм", которые никак не согласуются с жизнью и требуют исправления, устранения нелепостей, которых так много у церковных учителей, которые не знают естественных наук. Здравый и просвещенный человеческий рассудок должен внести необходимые изменения в религию, очистить ее от тех нелепостей, которые вызывают к ней презрение со стороны людей образованных. Гоббс обвиняет духовенство не только в невежестве, но и в лицемерии, в обмане, в том, что оно ведет образ жизни, свидетельствующий о том, что оно само не верит тому, чему учит. Как критик религии Гоббс выдвигает, таким образом, два аргумента — о несовместимости религиозных учений с разви

164

вающимся научным знанием и об обмане со стороны духовенства. Исторически существующая религия не отвечает критериям естественного разума и не является такой религией, какой она должна быть. Религия должна претерпеть изменения, стать естественной, разумной, отказаться от притязаний на власть над разумом и обществом, чтобы стать полезной для общественной жизни людей.

Дюркгейм Эмиль (1858—1917) — один из основоположников социологии. По образованию философ, последователь Огюста Конта. В 1887 г. получил приглашение преподавать социальные науки в Университете г. Бордо, с 1902 г. профессор философии в Сорбонне. Основатель и издатель "Социологического ежегодника" (1897— 1913), вокруг которого объединился ряд ученых, занимавшихся социологией. В трех главных книгах Дюркгейм разрабатывает идущую от Конта проблему социального согласия. Это работы: "О разделении общественного труда" (1893; русск. перев. 1900), в которой решается вопрос о том, как в современном обществе с присущей ему дифференциацией функций и профессий, сохранить интеллектуальную связь и общезначимую мораль; "Самоубийство" (1897; русск. перев. 1912), содержащая анализ аномии; "Элементарные формы религиозной жизни" (1912), в которой анализируются религиозные верования как основа упорядоченности примитивного общества.

Дюркгейм рассматривал социальную реальность как особого рода бытие, имеющее свой смысл в силу своей особой — коллективной — природы и свои, только ей присущие закономерности, познание которых и составляет задачу социологии. Человека он рассматривал как двойственное, биосоциальное существо, часть сознания которого определяется биологически, а "наиболее высокие формы человеческого духа" — обществом. Совокупность мнений, знаний, способов действия и других явлений культуры составляют, по Дюркгейму, общество. Его компоненты Дюркгейм называет "коллективными представлениями". Они являются продуктом длительного развития общества и принудительно навязываются каждому индивиду.

Дюркгейм уделил большое внимание разработке социологии религии, поскольку считал, что религия есть как бы выражение общества, представленное в виде образов и символов: реальность, в символических формах описываемая религией, и есть социальная реальность. Не только религия, но и другие институты и представления имеют, по Дюркгейму, социальное происхождение. Он обращается к анализу самой простой, по его мнению, из известных форм религии — тотемических верований австралийских аборигенов, объяснение которой не предполагает ссылки на заимствования из предшествовавших религиозных форм

и соответствует самой простой форме социальной организации. Все религии есть ответы, хотя и различные, на те или иные условия человеческого существования. Религия, как и другие социальные институты, укоренена в самой "природе вещей" и природе человека. Дюркгейм обращается к изучению именно первобытной религии в надежде найти те элементы, которые являются постоянными и в религии, и в самом человеческом существовании. Религия по природе своей коллективна и основывается на разделении мира на две сферы — сакральную и профаническую. Именно в этом противоположении сакрального и профанического миров заключается отличие религии от других социальных институтов. Она должна исследоваться как объективный факт, поскольку представляет собой универсальный феномен, имеющий определенную социальную основу. Для Дюркгейма как социолога не природа сама по себе есть источник религии (в этом он решительно расходится с Тайлором и Фрэзером), она служит лишь источником символов, как религиозных, так и других, необходимых для упрочения идентификации социальной группы. Религия — это способ идентификации — осознания себя той или иной социальной группой как целостности, единства.

165

Дюркгейм оказал огромное влияние на развитие и социологии, и религиоведения. Из анализа тотемизма он выводит социологическую теорию познания, поскольку религия для него — не только правила морали и правила собственно религиозных действий, но и олицетворение коллективной и безличной силы самого общества. Цель дюркгеймовской теории религии заключается в доказательстве реальности объекта веры: люди никогда не обожествляли ничего другого, кроме собственного общества.

Зиммель Георг (1858—1918). Изучал философию в Берлинском ун-те, в котором затем преподавал (1901—1914); в последние годы он — профессор в Страсбурге. Один из ведущих представителей "философии жизни", наряду с Ницше, Бергсоном и Дильтеем; разрабатывал широкий круг проблем, включая философию истории и культуры, этику, политэкономия, религиоведение. Отстаивал самостоятельность социологии как науки, считается основоположником "формальной социологии". Круг его социологических интересов также весьма широк: власть и насилие; социальная дифференциация; отчуждение; взаимоотношения общества и индивида; социология культуры; города, семьи и пола; социология конфликта; социология религии. И это далеко не полный перечень. Важнейшие работы: "Проблемы философии истории" (1892), "Философия денег" (1900), "Социология" (1908), "Конфликт современной культуры" (1918). В 1906 г. вышла его работа "Религия". На русский язык переведен ряд работ, в том числе "Религия. Социально-психологический этюд".

Зиммель рассматривал развитие общества как функциональную дифференциацию, сопровождаемую одновременной интеграцией различных его элементов. Возникновение интеллекта и появление денег знаменуют вступление общества в "исторический" период. История общества есть нарастающая интеллектуализация социальной жизни, и вместе с тем — усиление влияния принципов денежного хозяйства. Действие этих двух важнейших "форм социации" ведет к всеобщему отчуждению, которое сопровождается ростом индивидуальной свободы. Фактически Зиммель — один из основоположников структурно-функционального подхода к изучению общественной жизни: социальное взаимодействие предполагает единство взаимодействующих индивидов (его форму). Это и есть для Зиммеля главный объект социологического исследования — *социация*, взаимодействие индивидов и его формы. К числу культурных форм, регулирующих человеческие отношения, относится и *религия* (наряду с языком, моралью и правом, политикой и т.д.).

Сущностное ядро современной культуры, полагал Зиммель, образуют интеллект и деньги. Именно они дифференцируют и одновременно связывают воедино, интегрируют различные элементы социокультурного космоса — от экономических отношений до способов выражения эмоциональных состояний.

Культурные формы неизбежно рано или поздно "затвердевают", "кристаллизуются", "объективируются", переставая служить адекватным выражением жизни, становясь тормозом на пути саморазвития и самореализации жизни. В этом — неразрешимая "трагедия культуры", ее отчуждение от непосредственного индивидуального существования. Это относится и к религии: с тех пор как религиозные импульсы, в которых выражаются присущие индивиду жизненные порывы, объективировались и институализировались в строго фиксированных догмах, религия лишилась источника развития. Отсюда — противостояние рождающихся сегодня неинституализированных религиозных движений традиционной "объективированной" религии, которая уже более не способна выразить глубинные стремления человеческой природы. Разложение традиционных форм религиозной жизни идет в русле гибели существующих культурных форм. По существу, новые формы религиозности ставят под сомнение основу религии — веру в потусторонние силы. Разрушая веками складывавшиеся религиозные формы и с ними нормативные

166

структуры совместного существования, "жизнь" не дала взамен новой формы, отсюда — аномия, разрушение традиционных этических норм и т.д. Зиммель не оценивает традиционную религию саму по себе как предпочтительную по сравнению с новой религиозностью. Дело не в том, что старая религия была "полезна" или "хороша". Дело в том, что разрушение традиционной религиозной идеи современная общественная жизнь не сумела родить новой идеи, способной стать основой человеческого общежития. Социология религии Зиммеля сочетает в себе типичный для его времени функциональный подход к религии с идеей "трагедии культуры" и гибели всех культурных форм, включая религиозную.

Кант Иммануил (1724—1804). Изучал математику, естественные науки, философию; с 1756 г. приват-доцент, с 1770 г. ординарный профессор логики и метафизики в Кёнигсбергском ун-те. В первый — "докритический" — период занимался естественнонаучными проблемами. Главная работа периода — "Всеобщая естественная история и теория неба" (1755). Второй — "критический" период — был посвящен разработке трансцендентальной философии, или критицизма. Философия — наука об абсолютном, но в границах человеческого разума. Главные работы этого периода: "Критика чистого разума" (1781), "Критика практического разума" (1786), "Критика способности суждения" (1790), "Религия в пределах только разума" (1793).

Философия Канта в духе эпохи Просвещения опирается на разум. Она является критической по отношению к прежней метафизике и "естественной теологии" с составляющими их содержание идеями бессмертия души, возникновения мира и существования бога. Эти идеи — часто мыслительные конструкции, которые выдаются за знание, но на самом деле таковыми не являются. Это — чистые домыслы. *Доказать*, например, существование бога — нельзя. Дело в том, что хотя знание покоится на опыте, чувственном восприятии, оно полностью не вытекает из него. В познающем уме до и независимо от опыта, априори, существуют формы созерцания пространства и времени и рассудочные категории, которые Кант назвал трансцендентальными. С их помощью из опытных данных формируется знание, которое касается не "вещи в себе", а лишь ее явления. Здесь лежит граница познаваемого, которую кантовская теория познания переходить запрещает, если мы не хотим за науку принимать лженауку. Бог относится к непознаваемым "вещам в себе". Кант показал несостоятельность традиционных доказательств бытия бога: они не доказывают существование бога. Есть вещи, о которых мы не можем *знать* и в которые нам остается только верить. Вера и знание — совершенно различные области духовной жизни. Идеи о существовании бога и бессмертии души относятся к области веры, но не знания.

Для Канта такая постановка вопроса не повод к тому, чтобы отбросить религию "за ненужностью", но требование выявить, каким образом религия и церковь, исходя из своих посылок и возможностей, способны и должны вносить свой вклад в создание и защиту достойной человека жизни. Именно здесь, в сфере действия практического разума, Кант

видит основу для объяснения религии, ее места в общественной жизни: истинная религия, по Канту, есть моральная религия, т.е. познание всех наших обязанностей в качестве божественных заповедей.

Вопрос о том, откуда берется способность человека следовать долгу, творить добро, остается для Канта открытым. Он вводит бога в качестве "постулата практического разума", т.е. средства воспитания к добру. Религия, существующая, по Канту, в пределах только разума, оказывается не чем иным, как нравственностью. То разумное, что заключено в "исторической" религии, "религии откровения" есть разумная моральная вера: категорический императив, а не "откровение", есть то, что человек принимает как "слово божье". Из всей церковной

167

деятельности сохраняет значение лишь моральное служение богу, понимаемое как свободное следование человека высшему принципу морали. Религия оправдала постольку, поскольку она служит морали, а не наоборот. Кант приходит к выводу: "Бог не является существом вне меня, а лишь мыслью внутри меня".

Для определения нравственных позиций Кант отсылает человека не к богу, а к самому себе. И в области религии человек должен иметь мужество жить собственным умом, не поддаваясь соблазну купить безопасность ценой рабского подчинения чужой воле. Христос — не божественный посланец, но только моральный образец. С точки зрения разума, в гражданском обществе различные формы веры должны иметь равные права. Сомнение — также право разума. Поэтому лишь *толерантность* обеспечивает нормальную совместную жизнь людей. Мораль как социальное понятие означает терпимость и справедливость, исключая превращение свободы в произвол, вседозволенность.

Просвещенный человек, по Канту, это человек зрелый, ставший совершеннолетним, имеющий смелость жить своим умом, не подчиняясь слепо авторитету, традиции, догме. Кант не отвергает религию, он считает, что она должна быть "разумной". Приемлемой для просвещенного человека он считает не "историческую", полную суеверий и заблуждений религию, а религию "в пределах только разума". В этих границах религия, считал Кант, обладает не теоретической, познавательной, но только практической, а именно моральной ценностью: "Все, что, кроме доброго образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение богу". Поэтому Кант отвергает религиозный культ как "идолопоклонство", "фетишизм". Он не видит в этом отношении разницы между тунгусским шаманом и европейским католическим прелатом. Он убежден, что религия в качестве государственного института только развращает граждан, прививает им привычку к лицемерию, "кажущемуся служению даже при исполнении гражданского долга". Различные внешние проявления религии, организации, догматика, — все это "религиозные иллюзии", напрасный труд.

"Добрый образ жизни" предполагает, что человек следует своему практическому разуму и соблюдает закон морали — категорический императив поступать так, чтобы личный принцип моей воли мог стать в любое время принципом всеобщего законодательства. Моральным делает поступок только уважение морального закона и следование долгу. Мораль автономна, она не основывается на религии, на предполагаемом вознаграждении за моральность. Мораль основывается не на велении бога, а на сознании человеком безусловности требования в любых ситуациях выполнять свой долг. Сама религия вместе с моралью не есть нечто данное человеку извне, но есть нечто присущее человеческому существованию в мире.

Конт Огюст (1798—1857) — французский философ, социолог, основатель школы позитивизма. Он ввел в употребление сам термин "социология". Социология как высшая ступень венчала иерархию основных наук: математика — астрономия — физика — химия — биология. Социология призвана изучать законы наблюдаемых социальных явлений, как и любая другая наука, не прибегая к помощи трансцендентных начал. С точки зрения Конта, общественные явления образуют социальный организм и могут быть объяснены как звенья, включенные в его функционирование.

Конт в так называемом "законе трех стадий" исторического развития предложил тот подход к объяснению религии как социального явления, который был развит позже в социологии религии в качестве научной дисциплины. На первой стадии человек объясняет явления природы как порождение особых сил, сверхъестественных существ (фетишизм, политеизм, монотеизм). Теологическая стадия — особый, отличный от двух последующих строй мышления, "синтез", гармонизация

168

противоречивых устремлений, необходимая для того, чтобы социальная система не развалилась. Теологический синтез, последней исторической формой которого был христианский монотеизм, образует основу всей социальной организации и пронизывает все стороны общественной жизни на первой стадии ее развития. Для этой стадии характерны господство духовенства и военно-авторитарные режимы.

Теологический порядок вещей расшатывает социальный прогресс; с ростом интеллекта пробуждается критицизм, подрывающий религиозные убеждения. Вместе с падением веры начинается распад основывавшихся на ней социальных связей.

Сначала Конт полагал, что основу нового социального порядка сможет составить наука, позитивное знание, точнее, социология: новое общество будет промышленно развитым и мирным обществом. Позднее, разочаровавшись в возможности науки осуществить социальное переустройство, Конт пришел к идее о необходимости "второго теологического синтеза" и предложил своего рода теократическую утопию, основанную на культе человечества как единого "Великого существа".

Леви-Брюль Люсьен (1857—1939). Родился и умер в Париже; получил философское образование и первое время, будучи профессором Сорбонны, занимался историей европейской философии и проблемами морали: "История современной философии во Франции" (1899), "Философия Огюста Конта" (1903), "Этика и наука о нравах" (1905). Леви-Брюль знакомится и во многом разделяет идеи позитивистской философии О. Конта о социологии Э. Дюркгейма. У него пробуждается интерес к изучению социальных процессов, методологии интерпретации социальных фактов. Он принимает идею изначального существования коллектива и коллективных представлений как определяющей черты мышления на начальных стадиях. Заинтересовавшись этнографией, Леви-Брюль обращается целиком к изучению своеобразия сознания народов Африки, Австралии, Океании, находившихся на низкой ступени общественно-исторического развития, и сосредотачивается на том, чтобы раскрыть природу первобытного мышления. Он принимал участие в создании в Париже в 1925 г. Института этнологии. В 1910 г. вышла работа "Мыслительные функции в низших обществах", в 1927 г. — "Примитивная душа", "Сверхъестественное и природа первобытного мышления", в 1930 г. — "Первобытное мышление". Изучая первобытные мифы, верования, обычаи, Леви-Брюль пришел к выводу о существенном различии между первобытным мышлением и сознанием цивилизованного человека. Первобытное мышление по своему содержанию — мистическое и пралогическое (в нем нет различения естественного и сверхъестественного), оно мало считается с опытом и нечувствительно к противоречиям, руководствуется не законами логики, а законом сопричастности, т.е. признает передачу различных свойств от одного предмета к другому посредством соприкосновения, овладения и т.д. Это "пралогическое мышление", в котором решающую роль играют ассоциации. Объем знаний первобытного человека ограничен, индивидуальные представления, которые он черпает из своего опыта, не являются плодом размышления и рассуждения, но преимущественно — чутья, интуиции, слепого навыка. В целом же первобытное сознание — общественное, коллективное, является плодом коллективных обычаев и привычек. Логическое и пралогическое мышление — это не стадии, а типы мышления, сосуществующие в одном и том же обществе. С развитием общества сектор логического мышления увеличивается, оттесняя пралогическое, но всегда будут сохраняться коллективные представления, которые выражают интенсивно переживаемую сопричастность". Леви-Брюль

поставил, таким образом, проблему социальной обусловленности человеческой психики и поведения, внес важный вклад в понимание человека и его общественной жизни.

Исследование первобытного мышления имеет значение не только для спе-

169

циалиста-антрополога, но и для социолога, в том числе и для социолога, занимающегося религией, поскольку помогает раскрыть особенности религиозных форм поведения и мышления. В конце жизни Леви-Брюль отказался от своей первоначальной теории "пралогического мышления", но продолжал разрабатывать проблему "партиципации" — сопричастности, считая ее фундаментальным для человека качеством, в большей степени присущим первобытному обществу и в меньшей — современному. Он стремился при этом разрабатывать методологию изучения мышления, основывающуюся на описании, а не на оценочных суждениях. Социальная партиципация рассматривается Леви-Брюлем как одно из проявлений, частный случай этого фундаментального качества. Он анализирует реальность, выраженную мифологическим языком, утверждая, что если восприятие существ и природных объектов носит "мистический характер", то представление о них получает мифологический характер, т.е. содержит в себе "мистический элемент", который включает в себе нечто большее, чем реальное, "позитивное" содержание события. Таким образом, то, что воспринимается в таком представлении, есть чувство родства с "мистической" реальностью. Таков ключ к адекватному пониманию мифологии.

Уже Дюркгейм и Мосс говорили о "коллективных представлениях", но Леви-Брюль связал функционирование таких представлений с определенным сознанием, которое существует преимущественно в первобытных обществах, которым свойственна корреляция между присущим им типом мышления по принципу "партиципации" и строгой социализацией, составляющей другую их отличительную особенность. Сопричастие, "партиципация" становится, таким образом, ключевым понятием при рассмотрении социальных отношений и коллективных представлений. Основанные на этих последних формы мышления характеризуются эмоциональной вовлеченностью ("партиципацией") и противостоят абстрактному мышлению, которое базируется на логике и содержит минимум эмоциональности.

Говоря о первобытном сознании, Леви-Брюль почти всегда ограничивается религиозными представлениями и действиями. Его теория мало связана с повседневной жизнью первобытных обществ, ее нерелигиозными аспектами. В то же время коллективный характер религиозных представлений и религиозных действий присущ не только обществам, не обладающим письменностью, но и тем, которые вступили в стадию цивилизации и сознание которых имеет уже иные (логические) свойства. Это обстоятельство заставляет признать, что теория Леви-Брюля важна как постановка проблемы, но предложенное решение далеко не окончательно и во многом дискуссионно.

На русском языке опубликована одна из основных работ Леви-Брюля, "Первобытное мышление" (1930), фрагмент которой дается в хрестоматии.

Лукач Дьёрдь Георг (1885—1971) — венгерский философ, эстетик, социолог. Испытал на первых порах влияние Г. Зиммеля и М. Вебера, позже — Г. Гегеля и К. Маркса. Разрабатывал широкий круг проблем, стоящих в центре теоретической мысли и духовных течений XX в. В конечном счете это проблема кризиса современного сознания и путей его преодоления.

Работа "Своеобразие эстетического", фрагменты из которой даны в хрестоматии, посвящена разработке теории эстетики и искусства. Напрашивается параллель между этой работой и работой Б. Малиновского "Магия, наука, религия". Замысел Лукача шире: он рассматривает соотношение магии, религии не только с наукой, но и с искусством. Он стремится определить место эстетической деятельности в жизни человека. Почему человеку недостаточно истины и добра, почему ему нужно прекрасное?

Лукач обращается к поведению человека в повседневной жизни, которую он

170

считает началом и концом всякой человеческой деятельности. Уже здесь, на этом уровне, оказывается, что понять своеобразие эстетического можно только в сравнении с другими формами сознания — наукой, этикой, религией. Лукач обращается, таким образом, к анализу магии и религии, стремясь поднять обобщение проблемы религиозных феноменов до уровня общеполитического и социологического исследования.

В основе магии и религии, с одной стороны, и искусства — с другой, лежит общий принцип: они носят антропоморфный характер. Существенная разница между ними в том, что религия приписывает системе своих отражений действительное существование, утверждает веру в трансцендентную действительность. Это связано с самой сутью религиозной потребности. Лукач убежден, что религиозная потребность коренится глубоко в повседневной жизни общества и что способы удовлетворения этой потребности могут быть разными, один из них — магия, другой — религия.

"Первичным фактом" Лукач считает элементарную потребность человека воспринимать и постигать свою частную личность как средоточие всех мировых событий; в обыденной жизни людей доминирует чувство собственного "Я". Оно возникает не сразу. На примитивных стадиях развития общества оно могло вовсе отсутствовать или быть выраженным лишь в зачаточных формах. Однако наступил такой момент, когда человек вступил в обладание собственным "Я", как интеллектуально-эмоциональным центром жизни.

Становление религиозной потребности связано с этим моментом: переход от магии к религии означает превращение "элементарной потребности", о которой речь шла выше, в *религиозную* потребность. Это потребность человека ощущать себя не просто орудием, употребляемым "мировым духом" в его собственных целях, но воспринимать свою отдельную и уникальную судьбу как существенную неотторжимую часть мировой истории человечества. Это потребность увидеть "руку Божию" в судьбе каждого отдельного человека и тем самым понять ее смысл. Религия привносит человечески-этическую установку в отношение человека с трансцендентностью. Религиозное решение жизненных проблем основывается на том, что Лукач называет "идеализацией частного", т.е. оно сохраняет в основе своей исходный феномен обыденной жизни — устремленность на частное "Я". Религия замыкает человека в рамках его "партикулярности", тогда как наука и искусство представляют собой способы ее преодоления. Фундамент религиозной потребности в обыденной жизни — желание, чтобы функционирующая абсолютно независимо от человеческой воли и сознания причинная связь событий, составляющих человеческую историю, получила "телеологическое освещение", в котором человек все же выходил бы за пределы своей партикулярности. Смерть, например, есть уничтожение партикулярности человека; религиозный способ ее осознания в идее бессмертия души означает стремление справиться с этой проблемой в рамках сохранения партикулярности.

Хотя религиозная потребность в своей первоначальной форме представляет собой нечто индивидуальное (поиски частным человеком избавления, спасения), любая религиозная община должна провозгласить, какое социальное положение она считает гармонирующим с верой, а какое — противоречащим ей. В этой связи Лукач анализирует проблему соотношения "мировой религии" и "секты". Религия вводит идеологию в религиозное русло, интерпретирует ее в качестве религиозных догм. Таким образом, "откровение" — тот элемент религиозной веры, на котором она держится, фундамент каждой религии, которая функционирует как общественная сила, не желая оставаться частной верой частного индивида.

Лукач анализирует религиозный феномен на стыке, соприкосновении отдельного человека с обществом, раскрывая целый ряд существенных социологических его

характеристик. Приведенные фрагменты интересны прежде всего как попытка раскрыть религиозный способ опосредования между частным и абстрактно-общим; способ соединения этих полюсов в рамках единой религиозной общности; понять религиозную трансцендентность как момент, действующий в самом наличном человеческом бытии; понять

специфику религии как одного из возможных (наряду с другими — наукой, этикой, искусством) способов удовлетворения, разрешения той потребности, из которой она возникает.

Малиновский Бронислав К. (1884—1942). Родился в Кракове. Окончил Краковский ун-т. В 1910—1914 гг. изучал в Лондоне в Экономической школе антропологию, встречался с Дж. Фрээрером. В 1914 г. отправляется в Австралию, ведет антропологические исследования в Новой Гвинее и на Бойяве, одном из Тробрианских о-вов (1915—1916, 1917—1918). В 20—30-х годах работал в Лондоне, в 1938 г. переехал в США, преподавал в Йельском ун-те. Важнейшие работы по исследованию проблем религиеведения: "Коралловые сады и их магия" (1935); "Основание веры и морали" (1936); "Научная теория культуры и другие эссе" (1944); "Магия, наука и религия и другие эссе" (1945); "Секс, культура и миф" (1962).

Основываясь на своем опыте практических исследований, Малиновский разработал методологию, согласно которой антрополог обязан некоторое время быть наблюдателем в обществе, которое он изучает. Он стремился толковать те или иные проблемы конкретной культуры в терминах фундаментальных человеческих ситуаций, изучать функционирование отдельных элементов культуры внутри культуры как целого. Таким образом Малиновский пришел к функциональной интерпретации религии: религия есть эмоциональный ответ на требование "культурного выживания: данной общности. В книге "Магия, наука и религия", фрагменты которой представлены в хрестоматии, он пишет, что магия и религия "суть одновременно и образ действия, и система верований, и социологический феномен, и личный опыт". Малиновский различал магию и религию по тем функциям, которые они выполняют в обществе. Он выделяет сакральный и профанный компоненты в первобытных религиозных церемониях и их функцию в первобытной культуре. Функциональный взгляд на культуру настаивает на принципе, что в каждом типе цивилизации любой обычай, материальный объект, идея и верование исполняют некую жизненную функцию, должны решить какую-то задачу, представляют собой необходимую часть внутри работающего целого. Основная единица функционального анализа — "институт культуры", к которым Малиновский относит также магию и религию.

Маннгейм Карл (1893—1947) — немецкий философ и социолог, во взглядах которого прослеживается влияние Д. Лукача, К. Маркса, Э. Трельча и З. Фрейда. Он считается создателем *социологии знания*, которая рассматривает познание как дело не мышления, а переживания, являющегося результатом совместной деятельности людей в обществе. Основные работы: "Идеология и утопия" (1929), "Человек и общество в эпоху перестройки" (1935), "Диагноз нашего времени" (1943).

Задача социологии — соотнесение "духовных образований" с социальными позициями их носителей. Решение этой задачи дает возможность, с одной стороны, обнаружить тот факт, что различное положение познавательных субъектов в социально-историческом пространстве и времени обуславливает относительный характер их познания: стремление выдать "часть за целое", представить свою одностороннюю правоту как абсолютную истину. Формами такого познания являются "идеологии" (теоретизированные взгляды добившегося господства класса, представляющие собой апологию существующего строя) и "утопии" (духовные образования, эмоционально окрашенные, порожденные сознанием угнетенных, вообще стремя

172

щихся к реваншу слоев; с приходом их к власти "утопии" превращаются в "идеологии". Решение этой стоящей перед социологией задачи в то же время дает возможность понять "социальное бытие" как исторический жизненный процесс, в лоне которого в разные эпохи складываются различные "центры систематизации", представляющие собой реальные жизненные доминанты, определяющие стиль эпохи. В средние века такой доминантой была религия. Но в рамках определенной эпохи могут складываться различные социальные "конstellации", т.е. расстановки социально-классовых позиций и сил, обуславливающих существование различных "стилей мышления", "мыслительных позиций".

Маннгейм связывал надежды на лучшее будущее с появлением нового типа человека, который должен быть создан воспитанием. Он полагал, что воспитание не может обойтись без внутреннего опыта религиозных образцов.

Иными словами, Маннгейм полагал, что современное общество открыто для религии. Вот почему значительная часть работы Маннгейма "Диагноз нашего времени" посвящена анализу христианства. Он пытается показать, что от самых людей, их человеческих качеств зависит возникновение истинно религиозного опыта или псевдорелигиозных движений. Если христианской традиции удастся вернуться заново, на нынешней ступени истории, к сокровенным истокам религиозного опыта, если будет осознано, что ритуальная и институциональная формы религии недостаточны для возрождения человека и общества, то в таком случае окажется возможным оплодотворение религией жизни современного общества, решение задачи воспитания "нового человека" на основе "внутреннего опыта религиозных образцов". Маннгейм считает возможным социологический анализ христианских ценностей и методологии, поскольку, с его точки зрения, "истины христианства" сформулированы не в абстрактных заповедях, а в нескольких немногих ясных утверждениях, имеющих вечную ценность. Важно раскрыть важнейшие аспекты религиозного опыта и использовать их для анализа общественной динамики в современном мире. При этом необходимо избежать двух опасностей — полной дезинтеграции системы ценностей, когда каждый живет по собственному разумению и своим жизненным установкам, и тотальной регламентации общественной жизни.

В работе "Идеология и утопия" Маннгейм пытается решить проблему демократического контроля над коллективным бессознательным, которая возникла с появлением многообразия стилей мышления, порожденного в ходе научного прогресса, и разрушения того объективного представления о мире, гарантом которого являлась в средние века церковь. Была разрушена общая вера в объективный миропорядок, естественнонаучное представление о мире все более вытесняло религиозное, но рациональное мировоззрение не смогло проникнуть в массы в качестве основы рациональных решений в делах повседневной жизни. Их поведение и сегодня в значительной степени регулируется мифами, традицией и верой в вождя, неспособностью принимать самостоятельные решения. Коллективное бессознательное и движимая им деятельность искажает ряд аспектов социальной реальности в двух направлениях — идеологическом и утопическом. "Интеллектуальное оружие" для разоблачения бессознательного, разрушения веры противника в свое мышление имеет, однако, еще более угрожающие последствия: разрушение веры в человеческое мышление вообще, крах доверия к мысли вообще. Так возникает основная жизненная трудность нашего времени. Маннгейм утверждает, что мы обретаем господство над собой в нашей личной и общественной жизни лишь тогда, когда действовавшие ранее как бы за нашей спиной бессознательные мотивы попадают в поле нашего зрения и становятся тем самым доступными сознательному контролю, когда в поле нашего зрения попадает не только объект, но и мы сами, когда мы осознаем ранее не осознаваемые нами

173

мотивы наших действий, а благодаря этому ранее господствовавшие над нами силы могут быть постепенно преобразованы в объект сознательного решения. Надо помочь индивиду сделать сознательный выбор в хаосе разноречивых и подчас непримиримых ценностей. Моральный хаос возникает в результате ослабления групповых уз, когда религиозные нормы, семейные традиции и мораль добрососедства теряют почву. Преодолеть хаос и достичь интеграции общества должно помочь восстановление этических норм в малых группах, осмысление опыта прошлого, укрепление тех естественных групповых связей людей (семейных, родственных, профессиональных, религиозных и др.), которые создают прочную ткань межчеловеческих отношений, к разрушению которых стремятся тоталитарные режимы.

Важный аспект обсуждаемой Маннгеймом ситуации связан с процессом секуляризации, который способствовал большему разнообразию человеческого опыта, однако привел к нейтрализации ценностей вообще: общество должно найти новые способы восстановления в

нужном масштабе методов приспособления, усвоения, примирения и стандартизации ценностей взамен утраченных в результате секуляризации и утраты традиционной религией прежних функций интеграции общества.

Маркс Карл (1818—1883) — немецкий социальный мыслитель, разрабатывавший широкий круг проблем политической экономии, философии, социологии. Изучал право в Боннском и Берлинском ун-тах, но больший интерес вызывали у него философия и история. Маркс-ученый в первую очередь — экономист ("Капитал", 1867. Т. 1), социолог, историк. Философских проблем он касается главным образом в связи с разработкой проблем развития общества и критикой предшествовавших учений. Он основывался в философии на двух традициях — немецкой классической идеалистической философии от Канта до Гегеля и на материализме Просвещения. Существенным было влияние Л. Фейербаха. Религию Маркс рассматривал как социальное явление, т.е. явление, укорененное в определенных социальных условиях, которые характеризуются частной собственностью, эксплуатацией человека человеком, социальными антагонизмами. Методологической основой марксовой концепции религии является материалистическое понимание истории.

Ранние работы Маркса ("Экономическо-философские рукописи 1844 г.", "К критике гегелевской философии права" и др.) посвящены феномену отчуждения — понятию, которое Маркс почерпнул из работ Гегеля и Фейербаха, но в которое он вложил новое содержание. В этих работах религия рассматривается как выражение основной формы отчуждения — экономического. Общее для всех проявлений отчуждения то, что они несут на себе печать противоречащего природе человека отделения его сущностных сил от него самого. Исходная форма отчуждения — отчужденный труд, но во враждебную человеку противостоящую ему силу превращаются не только продукты труда, но также социальные институты и различные виды социальной практики. Религия предстает как "превратное сознание", порождение мира превратных отношений между людьми. В религии человек оказывается поработленным созданиями собственного сознания. Составной частью "человеческой эмансипации" является поэтому преодоление отчуждения в его религиозных формах.

После "Тезисов о Фейербахе (1845)", содержащих анализ Фейербаховой критики религии и концепции человека, понятие отчуждения ставится в новый контекст: после того как разоблачено отчуждение в его "священных образах", встает самая трудная и важная задача разоблачения отчуждения в его "несвященных" мирских образах. Критика неба становится критикой земли, критика теологии — критикой политики. Не опровержение "религиозных иллюзий", а изменение тех социальных

174

условий, которые создают в них потребность, — так определяется смысл критики религии.

В работах "зрелого" Маркса религия рассматривается как надстройка над экономическим базисом, наряду с политикой, философией, искусством и т.д.: экономический базис общества определяет политические и духовные процессы. В свою очередь они оказывают активное обратное воздействие на экономическую сферу, будучи составной частью социальных движений, классовой борьбы. Надстроенные явления получают объяснение на основе раскрытия их функций и их роли в экономических отношениях. Религия является разновидностью идеологии, т.е. выражает интересы классов и оказывается составной частью борьбы между ними. Она может оправдывать существующие порядки как установленные богом и в истории "де-факто" выполняла функцию "опиума народа". Но она может служить и служила во многих случаях стимулом в борьбе против социальной несправедливости.

Однако в основе своей религия остается воспроизводством человеческого самоотчуждения, неизбежного там и до тех пор, где и поскольку процесс производства господствует над людьми, а не человек над процессом производства; где общественные отношения между людьми принимают фантастическую форму отношений между вещами. Проблема преодоления религии — проблема возвращения человеку того, что создано им и ему принадлежит, т.е. не разрушение позитивного содержания религии, но его развитие как "реального гуманизма".

Монтескье Шарль Луи (1689—1755). Французский просветитель. Его социальная философия оказала большое влияние на развитие правоведения, философии истории, социологии. Главный труд Монтескье — "О духе законов" (1748).

Множество существующих в мире религий Монтескье сравнивает и оценивает с точки зрения степени полезности для общества. Религия как и гражданские законы, должна стремиться к тому, чтобы сделать людей хорошими гражданами. Сообразуясь с общественными интересами и моралью, религия, например, должна рекомендовать людям не созерцательный образ жизни, не праздность, а труд, умеренность, честность. Лучшим средством для религиозного человека заслужить благоволение Божества является соблюдение правил общественной жизни и обязанностей человечности.

С этой точки зрения, как полагает Монтескье, всякая религия — (даже "ложная") есть гарантия честности людей, сдерживающая их уздой. Он указывает на то, что самые истинные и святыне догматы могут иметь весьма дурные последствия, если они не сообразуются с принципами общественной жизни, и наоборот — самые ложные догматы могут привести к прекрасным результатам. Монтескье лично склонялся к стоической философии и скептически относился к идее божества карающего и награждающего, но считал эту идею необходимым, сдерживающим дурные страсти людей — народа и государей — средством.

Если какая-то из исторических религий — христианство, иудаизм или магометанство — предпочтительнее других, то только в зависимости от того, какая из них больше способствует смягчению нравов, а не с точки зрения большей или меньшей истинности. Если атеизм соединяется с высокой степенью нравственности, то Монтескье и в нем не видит опасности. Он вовсе не думает, признавая, что религия может и должна быть полезна для общества, что только религиозный человек может быть нравственным, что нравственность держится на религии. Монтескье исходил из того, что нравственный принцип, содержание которого составляют чувство сострадания к ближним и справедливость, является прирожденным людям, априорным. В каждой исторической религии Монтескье усматривал как темные и дурные, так и позитивные стороны. Пользу христианства

175

он видел в том, что оно противится духу деспотизма, способствует смягчению нравов и развитию гражданских добродетелей.

Однако Монтескье считал, что принципы религии делаются крайне пагубными, если их вводят в человеческую политику. Он считает необходимым разделение высшей власти в церкви и в государстве. Религия должна быть ограждена от государственного вмешательства и произвола, государи не должны вмешиваться во внутрицерковные споры до тех пор, пока они не нарушают общественный мир и не вызывают смуту. Источник религиозной розни и религиозных войн, которыми заполнена история, не сам по себе факт существования многих религий, а дух нетерпимости, одушевляющей те, которая считает себя господствующей. Нетерпимость есть помрачение сознания, упадок человеческого разума. Преодоление религиозной вражды не в насильственном установлении религиозного единообразия, но в изъятии сферы религиозной жизни из-под принудительной власти государства, в утверждении духа веротерпимости. В религиозном отношении личность должна быть независима от государства.

Государство по возможности может сопротивляться появлению новой религии, но если она утвердилось, то к ней следует относиться терпимо. Если государство решило терпеть у себя несколько религий, то оно должно воспрещать им взаимные ссоры. Монтескье, таким образом, не вполне преодолевает идею государственной религии, поддерживаемой внешними средствами. Тем не менее нельзя недооценить вклад Монтескье в утверждение идеи свободы совести.

Никольский Николай Михайлович (1877—1959). Окончил историко-филологический факультет Московского ун-та в 1900 г. Занимался историей древнего Востока ("Израиль и Вавилон", 1910 г.; и др.); библеистикой ("Царь Давид и псалмы", 1908 г., "Древний Израиль", 1911 г.; и др.); проблемами происхождения христианства и формирования книг Нового завета

("Раннее христианство", 1908 г.; "Иисус и первые христианские общины", 1918 г.; и др.); историей православия, старообрядчества и сектантства (в многотомной "Русской истории с древнейших времен" под ред. М.Н. Покровского — разделы: "Первобытные религиозные верования и принятие христианства" (т. I, 1909 г.), "Народная религия и церковь в XIV—XVI вв." (т. II, 1909 г.), "Реформы Никона и религиозно-социальные движения во второй половине XVII в." (т. II, 1909 г.), "Религиозные движения в XVIII в." (т. IV, 1912 г.), "Религиозные движения в XIX в." (т. V, 1912 г.), "Государственная церковь в XVIII и XIX вв." (т. V, 1912 г.). Книга "История русской церкви", фрагменты которой приводятся в хрестоматии, была издана в 1930 г. (3-е изд-е в 1985 г.).

Старообрядчество рассмотрено Н.М. Никольским как социально-религиозный феномен, развившийся в самостоятельную деноминацию и базировавшийся на росте торгового капитала. Никольский предлагает объяснение торговых и промышленных успехов старообрядчества, указывая наряду с прочим на такой "этический" момент, как "необыкновенная солидарность старообрядческих бюргеров между собой". Работу Никольского можно рассматривать как аналог веберовского исследования роли "протестантской этики" в развитии капитализма в Западной Европе. Он указывает, что уже в середине XVIII в. старообрядческая буржуазия обладала "великими промыслами и торгами". Под этим углом зрения рассматривается и сектантство, его связь с развитием промышленного капитала в России. Интерес представляет также анализ вопроса об отношении православной церкви к капиталистическому накоплению.

Парсонс Толкотт (1902—1979). Американский социолог, создатель теории действия и системно-функциональной школы. Учился в Лондонской школе экономики, Гейдельбергском ун-те. Он исходил из того, что в обществе действуют спонтанные процессы саморегуляции, поддерживающие порядок и обеспечивающие его стабиль

176

ность. Саморегуляция обеспечивается действием символических механизмов, таких, как язык, ценности и др.; нормативностью, т.е. зависимостью индивидуального действия от общепринятых ценностей и норм; а также тем, что действие в известной степени не зависит от среды и испытывает влияние субъективных "определений ситуации".

Религия, с точки зрения Парсонса, наряду с моралью и органами социализации (семья, институты образования) относится к той подсистеме социального целого, которая обеспечивает функцию воспроизводства его структуры. Это зона, в которой социальная система наиболее тесно взаимодействует на своих границах с теми несоциальными факторами, которые близко примыкают к ней. Это — культурные и психологические факторы, составляющие зону "поддержания образцов". Культурный элемент является главным из факторов, конституирующих религию, с ее акцентом на ценности. Парсонс отмечает, что светская культура также способна выполнять функцию поддержания образцов — через искусство, преподавание гуманитарных наук.

Религия, таким образом, представляет собой "пограничное" образование — социальное и культурное. Она относится к явлениям культуры, структурированным вокруг символически значимых компонентов и их взаимоотношений, в которых и посредством которых ориентируются и направляются социальные системы и личности.

Парсонс способствовал определенному повороту в социологии от "структурного функционализма" к "неозволюционизму" как модификации общей теории систем, которая обращает большое внимание на социальные изменения и проблемы управления этими изменениями. В работе "Современный взгляд на дюркгеймовскую теорию религии" (1973), фрагменты которой даны в хрестоматии довольно полно, Парсонс трактует теорию Дюркгейма как исследование места религии в системе человеческого действия. Эта работа дает возможность познакомиться как с концепцией Дюркгейма, так и самого Парсонса.

Рэдклифф-Браун Альфред Реджиналд (1881—1955). После окончания в 1906 г. учебы в Оксфорде, где изучал "духовные и моральные науки", в 1906 г. предпринимает поездку в Южную Африку и до 1908 г. в качестве этнолога ведет полевые исследования на

Андаманских о-вах. Возвратившись на несколько лет в Англию, он занимается сравнительной социологией и социальной антропологией. С 1910 по 1912 г. ведет полевые исследования в Западной Австралии. До 1937 г. работает в университетах Сиднея, Претории, Кейптауна, Чикаго. В 1937 г. получает приглашение в Оксфорд, на вновь созданную кафедру социальной антропологии. В 1940 и 1941 гг. он — президент Королевского антропологического ин-та. В качестве "приглашаемого профессора" преподает в университетах Бразилии, Китая, Египта, Южной Африки. В 1955 г. незадолго до кончины вернулся в Англию. Важнейшие работы: "Андаманские острова. Исследования по социальной антропологии" (1922), "Структура и функции в примитивном обществе" (1952), "Естественная наука об обществе" (1957), "Метод социальной антропологии" (1958).

Рэдклифф-Браун изучал религию не как систему верований, но раскрывая ее "социальные функции", т.е. тот вклад, который она вносит в формирование и утверждение социального порядка. В религии он видит один из способов контролирования человеческого поведения, наряду с моральными нормами и законом. Религия вырабатывает свойственную ей систему санкций и определенного рода зависимость, которая необходима для социализации человека. Необходимо исследовать различные религии "в действии", внутри той или иной социальной системы как целого.

В хрестоматии дан текст (с купюрами) статьи "Религия и общество", опубли-

7. Религия и общество. Часть II 177

кованной в 1945 г., где автор развивает свое понимание религии с позиций социальной антропологии. Другой текст — "Табу" является фрагментом из книги "Андаманские острова".

Смит Вильям Робертсон (1846—1894). Родился в Шотландии. Окончил Абердинский ун-т; изучал математику, теологию, Ветхий Завет. В 1870 г. стал священником Свободной церкви и занял кафедру восточных языков и экзегетики Ветхого Завета в колледже Свободной церкви в Абердине. Взгляды, изложенные в публикациях этого времени, послужили основанием для обвинения его в ереси. В 1876 г. В.Р. Смит путешествует, посещает Европу, Северную Америку, Египет, Аравию. С середины 80-х годов профессор арабистики в Кембридже. Среди его работ статья "Библия" для Британской энциклопедии (1875), "Пророки Израиля и их место в истории" (1882), "Лекции по семитической религии" (1889).

Как исследователь Ветхого Завета, Робертсон Смит изучал религию евреев в контексте религиозных обычаев и представлений семитских кочевников, у которых, как он доказывал, ритуал занимал господствующее положение во всей религиозной жизни, отодвигая на второй план верования. В этой связи он разрабатывал теорию тотемизма и жертвоприношений, обосновывая мысль о том, что древняя религия состояла из институтов и практики и фактически не имела символа веры. Эти институты были весьма консервативны и стремились исключить любые религиозные новшества. Они должны рассматриваться как существенные элементы социального организма. Если религия была частью организованной социальной жизни, законам которой человек не мог не подчиняться, то изучение такой религии представляет собой изучение функционирования религиозных институтов и того, как эти институты регламентируют жизнь людей. С изучением метафизической природы богов исследование должно переключиться на выявление роли этих богов в социальной структуре. В.Р. Смит показал элемент коллективизма, присущий древним религиям и в значительной мере утраченный современными. С его точки зрения религия есть в основе своей социальная реальность, организованная в институты, которые общество считает сакральными. Эти идеи отражены в фрагментах "Лекций по семитическим религиям", которые приведены в хрестоматии.

Сорокин Питирим Александрович (1889—1968). Закончил юридический факультет Петербургского ун-та (1914). Под влиянием М.М. Ковалевского, Л.И. Петражицкого, Е.В. Де-Роберти и Э. Дюркгейма обращается к анализу широкого круга социальных явлений, в числе первых — работы по морали, религии, праву. В 1920 г. выходит двухтомная "Система социологии". В этой работе Сорокин рассматривает религию и церковь как компоненты "кумулятивных группировок" в их соотношении с государством и кастой. Ядро религии он

видит не в верованиях, не в комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях, сопряженных с верой. Логика мало заботит веру. Верования, догма — только выражение, "идеологическое оправдание" "чувств-эмоций" человека, воплощенных в нравах.

Утверждение, что религия формируется под влиянием социальной среды, Сорокин обосновывает в работе "Голод и идеология общества", обращаясь к раннему христианству как разновидности коммунистической идеологии и его последующему "обратному движению" к идеологии, приемлющей мир с его богатством и бедностью. В результате, как показывает Сорокин в историческом очерке развития христианской церкви, возникавшее в средние века идеологии с коммунистическим оттенком, хотя и на почве христианства, должны были принимать антицерковный характер. Разработка Сорокиным этого круга вопросов примыкает к тому, что в этой области делали Э. Трельч и М. Вебер, рассматривая соотношение "церковь — секта". Своеобразие Сорокина в том, что он социологический анализ коммунисти

178

ческих идеологий доводит, начав с христианства, до марксизма, исходя из того, что "сходные причины вызывают сходные следствия".

В 1922 г. Сорокин покидает Россию и вскоре обосновывается в США. С 1930 г. он руководит социологическим факультетом в Гарвардском ун-те. Главная работа этого периода — "Социальная и культурная динамика" — выходит сначала в адаптированном, рассчитанном на массового читателя виде, под названием "Кризис нашего времени" (1941). Диагноз нашего времени, к которому приходит Сорокин, — это кризис всего западного общества и его культуры, кризис искусства и науки, философии и морали, религии и права, образа жизни и нравов. В основе всякой великой культуры лежит некий основополагающий принцип, ее главная ценность. Главной истиной (ценностью) западной культуры средних веков был Бог. Современная культура в своей основе есть культура *чувственная*, ее основной принцип — светский и утилитарный. Он воплощает в искусстве, философии, морали, праве, науке и псевдорелигии.

Современный кризис культуры знаменует собой переход к новому культурному синтезу, идущему на смену чувственной культуре. Необходима новая универсализация ценностей, включая сферу чувственной истины — науку, философию и религию. В рамках каждой интеграции культуры религия остается ее составным компонентом, видоизменяются лишь ее положение и степень воздействия на общество.

Трельч Эрнст (1865—1923). По образованию теолог. В 1894 г. стал профессором систематической теологии в Гейдельберге, с 1915 г. — профессор философии в Берлине. В годы первой мировой войны и после защищал в публичных выступлениях права человека, демократию. А. Гарнак видел в Трельче крупнейшего немецкого философа истории, связавшего в своем понимании истории воедино идеологию и социологию. Важнейшие труды: "Абсолютность христианства и история религии" (1902); "Основные проблемы этики" (1902); "Политическая этика и христианство" (1904); "Значение протестантизма для возникновения современного мира" (1906), "Социальные учения христианских церквей и групп" (1912), "Историзм и его преодоление" (1924) и др.

"Религиозный дух", согласно Трельчу, связан с врожденными человеку религиозными чувствами, но развивается и реализуется в культурно-историческом контексте и в свою очередь оказывает влияние на развитие общества, решение социальных вопросов. Свою работу "Социальное учение христианских церквей и групп" он представляет как "историю христианско-церковной культуры", в которой все религиозно-догматическое и теологическое предстает лишь как "основа социально-этических действий или как отражение и обратное воздействие на социологическую среду". Трельч полагал, что идеи протестантской Реформации продолжают жить в религиозной мысли нового времени и могут дать приемлемую для современного человека ориентацию. Признание божественного начала в мире, т.е. за пределами собственно религиозной жизни, сообщает новый смысл религиозной жизни, сообщает новый смысл религиозному утверждению мира, ведет к разрыву с идеей первородного греха, признанию самостоятельных этических ценностей мира. Религия,

регулируя поведение индивидов, является синтезирующим фактором исторического процесса. Протестантизм, в особенности кальвинизм, внес исключительный вклад в развитие европейской культуры и становление современного капитализма. Классической стала разработанная Трёльчем типология религиозных сообществ (церковь — секта — мистическая община) и характеристика их специфических черт и социальной роли.

Франк Семен Людвигович (1877—1950). Изучал право в Московском ун-те, философию и социологию в Берлине и Гейдельберге. Профессор философии в

7*

179

Саратовском и затем Московском ун-тах. В 1922 г. был выслан из Советской России, жил в Англии. В числе других работ — "Очерк методологии общественных наук" (1922), "Духовные основы общества. Введение в социальную философию" (1930), "Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии" (1949).

Отдав в молодости дань марксизму, Франк в дальнейшем переходит на позиции христианского идеализма. Это — "религиозная философия" в том смысле, что в христианстве Франк увидел мировоззрение, в присущей христианству символической форме выражающее общечеловеческие духовные ценности и подлинное существо духовности. Он отстаивает христианство, но не как богослов, а как "свободный философ". Истолкование Франком социальной жизни в духе христианства существенно отличается от традиционного православно-богословского. В понимании бога Франк, как он сам считал, занимал позиции панентеизма. Его "бог" — "бог философов", а не христианской догматики. В его понимании Бог есть царство Истины, Добра, Красоты, Святости. Бог не является каким-то особым существом, личностью.

В общественной жизни действуют вечные, неизменяемые, имеющие силу при всяком историческом порядке закономерности, вытекающие из существа человека. Человек может их нарушать, но не безнаказанно, и поэтому они определяют истинную цель его стремлений: "Человек не есть своевольный хозяин своей жизни, — писал С. Франк, — он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни"¹.

Большое и важное место в социальной философии Франка занимает анализ двойственного характера общества, наличие внутреннего и наружного слоя общества. Франк выражает эти два аспекта в терминах "соборность" и "внешняя социальность", или "общественность".

Эта двойственность коренится в двойственности человеческой природы вообще и обуславливает наличие в обществе *органического* единства, с одной стороны, и *механизма*, принудительной внешней организации, — с другой. Отсюда — дуализм этики и юридической справедливости, милосердия и закона, "церкви" и "мира".

Государство Франк определяет как единство систематически организованной, общественной воли; наиболее совершенную форму его он усматривает в конституционной монархии. В религиозной жизни Франк видит первичную социально объединяющую силу: "Социальное единство в его живой глубине ощущается как святость, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни"². В основе всякого общества, по Франку, лежит как соборность, как первичное единство "мы" — церковь. Речь идет, таким образом, не об эмпирически существующей церкви того или иного вероисповедания (православной, католической и т.д.). Наряду с эмпирически существующей церковью как социальным явлением, как союзом верующих людей, одним из множества других общественных объединений, "видимой церковью", существует "невидимая церковь". Церковь как социально-философское понятие есть "первичное", "богочеловеческое" единство, объемлет все человеческие единства, основанные на вере, как бы ложна ни была эта вера. Отношения между "церковью" в этом смысле и "миром" общественной жизни могут принимать самые различные формы, как это показывает Франк.

В своей социальной философии Франк обосновывает как цель общественного развития возможно полное воплощение в общинной человеческой жизни полноты божественной справедливости, реализации самой жизни во всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и

свободе ее первоначальной основы. Франк полагает, что сегодня перед лицом исторических потрясений самое важное — проникнуться

¹ Франк С. Духовные основы общества. М., 1992. С. 35.

² Там же. С. 90.

180

сознанием, что есть вечные незыблемые начала человеческой жизни, вытекающие из самого существа человека и общества, преодолеть скептицизм и обрести понимание целей и задач человеческой общественной жизни.

Франкл Виктор (род. в 1905 г.). Один из крупнейших психологов школы З. Фрейда. Работая в клинической психиатрии, создает теорию логотерапии экзистенциального анализа. Проблема логотерапии (от "логос" — идея, смысл) — проблема утраты современными людьми смысла жизни, нравственного кризиса, "экзистенциального вакуума". Разрушение старых ценностей и традиций, быстрая дискредитация "новых", предлагаемых взамен, порождает у огромного числа людей ощущение бессмысленности той жизни, которую им приходится вести. Этим проблемам посвящены многочисленные работы Франкла. В их числе: "...И все же сказать жизни "Да" (1946), "Подсознательный бог" (1948), "Человек страдающий" (1950). Логотерапия — врачевание души, оказание помощи людям, страдающим "смыслоутратой".

Франкл полагает, что никто не может дать человеку тот единственный смысл, который он может и должен найти в своей жизни, в своей неповторимой жизненной ситуации, ибо нет годного на все случаи жизни ответа. Вещи детерминируют друг друга, человек же определяет себя сам, он свободен. В поисках смысла человека направляет его совесть, она является "органом смысла". Совесть и ответственность присущи и религиозным, и нерелигиозным людям. Бог как "психологическая величина" — это персонализированная совесть, это "подсознательный бог", живущий в каждом человеке.

Психология имеет дело с таким богом. Она оставляет открытым вопрос о существовании бога институализированных религий, трансцендентного бога. Этот круг вопросов рассматривается в статье Франкла "Психотерапия и религия". В религии он видит феномен, который может выражаться не только в институализированной религии, но и вне ее. Социальная роль религии определяется ее способностью помогать человеку в его стремлении к тому, чтобы сделать свою жизнь осмысленной.

Фрейд Зигмунд (1856—1939). Австрийский психолог, социальный мыслитель, создатель психоанализа, принципы которого были применены к разработке проблем социальной истории, религиеведения, культурологии и т.д. Изучал медицину в Венском ун-те. Проблемами психотерапии занимался как в клинической практике, так и в теоретических исследованиях. С. 1902 г. профессор в Венском ун-те. Основатель Международной психоаналитической ассоциации (1910). В 1938 г. переехал в Лондон после аншлюса Австрии гитлеровской Германией.

Важнейшие работы: "Тотем и табу" (1913), "Я и Оно" (1923), "Моисей и монотеизм" (1939). Работа, фрагменты которой приведены в хрестоматии, "Будущее одной иллюзии", вышла в 1927 г. и была переведена во многих странах, вызвав широкий общественный резонанс.

Новый момент, который в объяснение религии вносит психоанализ Фрейда, заключается в том, что он устанавливает связь между религией и субъективными влечениями, желаниями, страстями. Эти движущие человеческим поведением силы, иррациональные по своей сути, Фрейд и пытался объяснить научно, т.е. рациональным образом. Помимо чисто познавательного интереса, Фрейд руководствовался стремлением помочь людям понять себя и перестать быть игрушками страстей, помочь им понять себя, чтобы преодолеть власть иллюзий и стать свободными разумными существами.

Среди множества стремлений и желаний, возникающих первоначально на подсознательном еще уровне, в сфере *бессознательного* главную роль играет, по Фрейду, половой инстинкт. Социальные нормы, культура в целом, ограничивают

181

произвол индивида, вводя его поведение в определенные границы, нарушение которых несет угрозу совместной жизни людей. Подавление мощных природных влечений и порождает религию, в которой Фрейд видит общечеловеческий навязчивый невроз: религия есть не что иное, как *иллюзорное* исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человечества, которые остаются неудовлетворенными и вытесняются в сферу бессознательного. Религия, таким образом, выступает как способ защиты индивида от враждебного ему как индивиду социального начала — той узды, которая сдерживает его природные инстинкты, ограничивает его эгоистические, агрессивные, сексуальные стремления. Но это способ, который основывается на создании и использовании иллюзий, когда желаемое принимается и выдается за действительное. Так происходит, например, когда моральное поведение основывается на вере в бога-отца — одновременно заботливого и — карающего за нарушение запретов. Фрейда занимает проблема, связанная с тем, что религиозные основания морали являются иллюзорными, непрочными, поскольку всякая деятельность, основанная на иллюзиях, чревата неудачей. Для Фрейда первостепенное значение приобретает поэтому вопрос о том, что представляет собой религия с точки зрения психологии, какова ее действительная ценность. Его ответ: по своей психологической природе религиозные учения представляют собой иллюзии. Вот почему он, признавая, что религия оказала человеческой культуре великую услугу, сделав многое для усмирения асоциальных влечений, определяя действительную ценность религии, указывает на два обстоятельства: во-первых, на то что религия сделала много, но все же недостаточно, если иметь в виду нравственный облик общества. Более того, Фрейд полагает, что во все времена безнравственность находила в религии не меньшую опору, чем нравственность; во-вторых, перспективу он видит в замещении религиозных мотивов культурного поведения мирскими. Фрейд полагает, что лучше прекратить манипулирование символическими масками истины. Его идеал — "человечество, которое отреклось от всех иллюзий и благодаря этому сумело сносно устроиться на земле!"

Фромм Эрих (1900—1980). Врач-психоаналитик и основатель неофрейдизма. Внес ряд существенных идей в разработку психологии и социальной философии. Получил философское образование в Гейдельбергском и Мюнхенском ун-тах. В 1929—1932 гг. — сотрудник Ин-та социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, где в то время складывается Франкфуртская школа "неомарксизма". В 1933 г. после прихода к власти в Германии нацистов Фромм эмигрировал в США.

В числе важнейших работ Фромма — "Иметь или быть" (1976), включающая главу "Религия, характер и общество" (вся работа вышла на русском языке в 1986 г.), а также ряд книг, посвященных религиозной проблематике: "Дзен-буддизм и психоанализ" (1960); "Вы будете как боги. Радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиции" (1966); "Психоанализ и религия" (1950), отрывки из которой приводятся в хрестоматии.

Фромм трактует религию предельно широко — как любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения. С этой точки зрения нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности, поскольку она означает потребность в системе ориентации и объекте для служения. Вопрос, с точки зрения Фромма, заключается не в том, чтобы принять или отвергнуть религию, но единственно лишь в выборе определенного рода религии: религии, способствующей человеческому развитию, раскрытию присущих человеку сил, или религии, которая эти силы парализует. Фромм подвергает критике традиционные авторитарные религии, предлагая взамен "гуманистическую религию", в центре которой стоит человек.

Для Фромма важен социопсихологический подход к религии, признание того, что существует корреляция между социальной структурой и видами религиозного опыта. С точки зрения психоанализа одна и та же человеческая религия может скрываться за различными религиями, и наоборот, противоположные человеческие установки могут лежать в основании одной и той же религии.

Фрэзер Джеймс Г. (1854—1941) студентом в Кембридже изучал классическую филологию, философию и право, в Ливерпульском ун-те — социальную антропологию. После окончания учебы и до конца жизни работал в Кембридже. Первая работа "Тотемизм" вышла в 1887 г. последней была антология антропологии (1938—1939 гг.). Самые известные работы Дж. Фрэзера — "Золотая ветвь" (первое изд. в 1890 г.) и "Фольклор в Ветхом Завете" (первое изд. в 1918 г.). Обе работы переведены на русский язык.

Дж. Фрэзер — основатель сравнительного религиоведения. Он собрал и использовал огромный материал, относящийся к разным историческим эпохам, с тем чтобы представить историю развития религиозного сознания. В основу его исследований были положены три принципа: эволюционное развитие, психическое единство человечества и фундаментальной противоположности разума — предрассудку. В сравнительном изучении религиозных верований и институтов Дж. Фрэзер видел не только средство к тому, чтобы нарисовать "панораму человеческого развития от дикости до цивилизаций", но и орудие прогресса, поскольку в западном обществе обнаруживается множество унаследованных от прошлого предрассудков.

Самое важное из того, что создал Дж. Фрэзер, — предложенная им общая теория эволюции первобытного общества и первобытной религии. В магии, исторически предшествовавшей, по мысли Дж. Фрэзера, религии, он видел результат неправильного употребления разума. Тем не менее магия предлагает первобытному человеку рациональные средства для того, чтобы объяснить мир и действовать в нем. Его подход индивидуалистический, он не связан с социальным контекстом изучаемых явлений и не предполагает структурное единство каждой данной культуры. Магия есть элементарный способ мышления, религия же имеет в виду сверхчеловеческое сознание и действие персонифицированных сил. Религия приходит на смену магии. С помощью религии человек познает самого себя, свою зависимость от богов, которым он поклоняется.

В Хрестоматии даны фрагменты из "Золотой ветви", в которых Фрэзер излагает свою теорию магии, перехода от магии к религии.

Фюстель де Куланж Н.Д. (1830—1889). Принимал участие в археологических экспедициях, вел раскопки в Греции. Как историк был занят главным образом изучением классической античности. С 1860 по 1870 г. профессор истории в Страсбургском ун-те, впоследствии с некоторыми перерывами — в Сорбонне. Самая важная его работа по истории религии была опубликована во Франции в 1864 г. — работа о древнем городе (в русск. пер. "Гражданская община древнего мира". СПб., 1906). Фюстель де Куланж одним из первых понял, что религиозные представления являются элементами социальной среды. Он утверждал, что социальные институты древности (в античном мире — такие, как семья, фратрия, городская община) останутся загадкой, если мы не поймем религиозных верований соответствующей эпохи. Необходимо объяснить и найти правильную оценку религии для понимания, в частности, древнегреческой и древнеримской цивилизаций, которыми он занимался. Главные перемены в их истории связаны с переменами в религиозной жизни. Историк должен отыскать корни религиозных обычаев и представлений в том обществе, которое он изучает, попытаться определить функцию этих обрядов, обычаев и представлений в данной социальной структуре.

Следует признать существенное различие между древними и современными обществами, не идеализировать и не "осовременивать" религии древних обществ, принимать во внимание

как непреложный факт прогрессивное развитие человеческого интеллекта. В работах Фюстеля де Куланжа историческое исследование религии подвело к обнаружению ее социального аспекта, в них едва ли не впервые исторические методы исследования были соединены с социологическими.

В хрестоматии приведены отрывки из "Древнего города", в которых обосновывается "необходимость изучения верований древнего общества для понимания его институтов", рассматривается "домашняя религия" и "религия древней общины" и обосновывается мысль о том, что "социальные законы были делом богов, но сами эти могущественные и благодетельные боги есть не что иное, как человеческие верования".

Юм Дэвид (1711—1776). Изучал в Эдинбургском ун-те юриспруденцию; недолго занимался предпринимательской деятельностью; в 1734—1737 гг. с познавательными целями предпринял поездку во Францию, где занялся разработкой философских проблем. Результатом явился "Трактат о человеческой природе". Особенно большую роль в развитии идей европейского Просвещения сыграла работа Юма "Естественная история религии" (1757), а также "Эссе" ("Опыты") на моральнополитические, философские и экономические темы, публиковавшиеся в 50-е годы.

Юм стремился к тому, чтобы в полной мере были оценены опыт и разум, чтобы их не подчиняли вере. Область разума и область веры должны быть разграничены. В "Естественной истории религии" Юм утверждает, что первоначальные религиозные представления были вызваны не созерцанием творений природы, а заботами о житейских делах, надеждами и страхами перед темными силами, угрожающими гибелью. Иными словами, религия возникает не из разумных оснований, а как компенсация житейской нужды и бессилия. Но религия не принесла людям ни удовлетворения желаний, ни избавления от несчастий. Благочестие привело к рабской униженности, религиозный экстаз — к опустошению и истощению духа. Отрицательно оценивает Юм и моральное содержание религий. Они полны заблуждений и суеверий.

Юм критикует историческую религию с позиций разума, но он не нападает на существующую церковь. Он полагает, что просвещение должно коснуться и религии, очистить от неразумия, сделать лучше, заменить ложную веру в бога "истинным теизмом". Юм скептически относится к вопросу о том, насколько может быть познана природа божественных сущностей. Он исходит из того, что наши представления не простираются дальше собственного опыта, а ведь мы не имеем в опыте данных о божественных свойствах и действиях. Всякие попытки обосновать сходство между богом и человеком ведут, в конечном счете, только к догматизму, к теологическим теориям и системам, за которыми стоят партийные пристрастия и честолюбие. В сочинениях по истории Англии и Шотландии Юм показывает, что религиозные распри служили ширмой для политических целей. Он обвиняет церковных руководителей и сектантских лидеров в фанатизме и нетерпимости, которые вызвали гражданскую войну и революцию.

Разум не располагает возможностями, позволяющими с какой-либо степенью достоверности говорить о боге как причине мира и существующего в нем порядка. Единственная для мыслящего человека остающаяся возможность — то, что может быть названо "истинным теизмом", — заключается в представлении, которое сводит бога к источнику чистой нравственности. Просветительское очищение религии от суеверий может быть понято как процесс, который означает конец религии в собственном смысле слова.

Влияние взглядов Юма сказывается в Англии в том, что бок о бок существуют

184

две позиции, не вступая в открытую борьбу: с одной стороны — церковь с ее традициями и символикой, под защитой королевской власти как символ империи, с другой — класс образованных, большей частью стоящих вне церкви, но не ведущих против нее борьбу. При этом отсутствуют попытки синтеза этих двух позиций. Юм утверждал дух терпимости как альтернативу "религиозному иступлению", всякого рода фанатизму. "Фанатики могут допускать, что *владычество основано на божьей милости что только святые владеют*

земным царством, но гражданские власти совершенно справедливо ставят этих утонченных теоретиков на одну доску с обычными разбойниками и учат их посредством строжайших наказаний тому, что правило, которое с умозрительной точки зрения может казаться в высшей степени выгодным для общества, на практике может, однако, оказаться совершенно пагубным и губительным. О том, что религиозные фанатики этого типа были в Англии в период гражданских войн — мы знаем из истории. "Она свидетельствует об ужасных последствиях фанатизма, — писал Юм в "Исследовании о принципах морали"³.

³ Юм В.Д. Соч. В 2-х т. М., 1965. Т. 2. С. 234—235.

Приложение

РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

По разнообразию исповедуемых религий Россия — страна уникальная. Среди ее населения имеются последователи всех мировых религий: христианства (православия, католицизма, протестантских течений), ислама, буддизма, а также иудаизма, древних политеистических культов и современных новообразований, таких, как Общество сознания Кришны, Церковь объединения и др.

ПРАВОСЛАВИЕ

У православия наибольшее число последователей среди существующих в России религий. Оно представляет собой восточную ("византийскую") ветвь христианства, развивающуюся с середины XI в. как его самостоятельное направление, обладающее рядом догматических, канонических и обрядовых особенностей.

Русская православная церковь

На территории Древнерусского государства приверженцы православия появились в IX в., а в конце X в. при Киевском великом князе Владимире (988 г.). Русь официально приняла эту религию, чем и было положено начало русской православной церкви (РПЦ). До середины XV в. Русская церковь была митрополией (т.е. одной из составных частей) Константинопольской церкви, а ее глава утверждался Вселенским патриархом. В 1448 г. Русская церковь обрела автокефалию (самостоятельность), в 1589 г. стала возглавляться патриархом Московским и всея Руси. Петр I, реформы которого не поддержала высшая церковная власть, упразднил патриаршество. Его заменил Святейший правительствующий синод. Лишь накануне Октябрьской революции патриаршество было вновь восстановлено.

В начале XX в. церковь имела около 78 тыс. храмов (включая домашние церкви), около 120 тыс. священнослужителей, 1025 монастырей (478 мужских и 547 женских) с 95 тыс. монашествующих и послушников, 57 духовных семинарий и 4 духовных академии.

В годы советской власти в условиях жестких ограничений деятельности церковь пережила раскол (20-е годы); резко сократились число действующих храмов и численность духовенства, подверглись упразднению монастыри и духовные школы. Лишь в конце Великой Отечественной войны вновь открылось несколько тысяч храмов, появилась возможность возобновить подготовку кадров в духовных семинариях, начал выходить "Журнал Московской патриархии". Этот процесс был, однако, приостановлен в 60-е годы в связи с установкой КПСС на "развернутое строительство коммунизма". Возрождение церкви началось в годы "перестройки", особенно в преддверии празднования тысячелетия крещения Руси в 1988 г.

В настоящее время РПЦ имеет на территории России около 5 тыс. приходов, около 150 монастырей, более 20 духовных учебных заведений (в том числе 2 духовных академии, 7 духовных семинарий, более 15 духовных училищ).

Первичной ячейкой церкви является приход, т.е. община верующих, управляемая приходским собранием во главе с настоятелем (священником). Совокупность приходов на определенной территории (район, несколько районов области или города) образуют

благочиние. Совокупность приходов на территории области (края, республики) или двух областей составляет епархию, управляемую архиереем (в сане епископа, архиепископа, митрополита) при содействии епархиального собрания. Все епархии, находящиеся как на территории России, так и в "ближнем" и в "дальнем" зарубежье, образуют РПЦ в целом. Высшими органами управления в ней являются Поместный собор, созываемый не реже одного раза в 5 лет, Архиерейский собор — ежегодно, а также Священный синод во главе с Патриархом — постоянно действующий орган. Рабочими органами при Синоде являются Московская патриархия с входящими в нее подразделениями, в том числе Отдел внешних церковных сношений, Издательский отдел, Отдел по церковной благотворительности и социальному служению, Отдел по религиозному образованию и катехизации и др.

В последние годы церковь развернула широкую издательскую деятельность. Выходят "Богословские труды", "Журнал Московской патриархии", журнал "Православная беседа", общецерковная газета "Московский церковный вестник". Многие епархии имеют свои периодические издания.

На базе некоторых приходов стали возрождаться православные братства. Они занимаются восстановлением храмов, благотворительной и религиозно-просветительской деятельностью. Действует также Всецерковное православное молодежное движение. В Москве открыты Российский православный университет и Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Дающие богословское образование мирянам.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Старообрядчество возникло в результате раскола в Русской православной церкви, произошедшего в 60-е годы XVII в. Поводом к нему послужили церковные реформы патриарха Никона (1652—1666), воспринятые частью населения как "порча веры". Старообрядчество не смогло сохранить канонического и организационного единства, в течение XVII—XVIII вв. оно дробилось на самостоятельные течения и толки "поповского" (признававшего духовенство) и "беспоповского" характера. В условиях гонений со стороны господствующей церкви и светских властей старообрядцы, особенно беспоповцы, вынуждены были организовать свою жизнь и религиозную практику по типу сектантских общин: самоизоляция, персональный учет членов, нравственный ригоризм и т.п. Лишь в конце XIX — начале XX в. старообрядцы получили более или менее благоприятную возможность для удовлетворения религиозных потребностей. Старообрядчество сыграло значительную роль в развитии экономики России на основе свободного предпринимательства.

Ныне действуют следующие старообрядческие объединения:

Русская православная старообрядческая церковь (Митрополия)

Общины и епархии имеются в Москве и Московской обл., в Калужской обл., на Дону, в Волго-Вятском регионе, на Сев. Урале, в Зап. Сибири. Всего на территории России, Украины и Молдавии насчитывается более 150 общин и 3 монастыря.

Возглавляет церковь Митрополит Московский и всяя Руси.

Официальный печатный орган — журнал "Церковь".

187

Русская Древлеправославная церковь (архиепископия)

Общины церкви имеются в Забайкалье, Средн. Поволжье, Зап. Сибири, Брянской обл. На территории России — более 30 общин.

Глава церкви — архиепископ Новозыбковский, Московский и всяя Руси. Официальное издание — ежегодник "Древлеправославный календарь".

Старообрядческих объединений беспоповцев на территории бывшего СССР насчитывается примерно 230. Среди них — Поморский толк (в Зап. Сибири, на Урале, в Ср. Поволжье, на Дону) с руководящим органом — Российским Советом Древлеправославной Поморской Церкви; Федосеевский толк в Москве, Псковской, Новгородской и некоторых других

областях России. Имеются также менее распространенные толки: филипповский, бегунский, спасовский, часовенное согласие.

СТАРОЕ РУССКОЕ СЕКТАНТСТВО

В конце XVII — второй половине XVIII в. из православия выделились оппозиционные ему религиозные течения, получившие общее название "Духовные христиане", или "Старое русское сектантство". Оно возникло в крестьянской среде, затем к нему примкнула часть горожан — мещанства и купечества.

Для всех ветвей духовного христианства характерно противопоставление авторитаризму церковной иерархии общины единоверцев, не разделенной на клир и мир, действующей на началах равенства и взаимопомощи.

Приверженцы духовного христианства, подвергавшиеся преследованиям со стороны светских и церковных властей, бежали на периферию территории Российской империи — на Кавказ и в Закавказье, в Сибирь, а также в Турцию, США, Канаду. Гонения властей, внутренние противоречия, связанные с социальной дифференциацией в общинах, отток части верующих в протестантские организации серьезно ослабили это религиозное движение. После Октябрьской революции их положение еще более осложнилось в условиях политики на искоренение религии. В настоящее время происходит оживление духовного христианства, главным образом духоборцев и молокан.

Духовные борцы Христа — духоборцы

Духоборчество возникло в конце XVII — середине XVIII в. в центральных российских губерниях. Его приверженцы называли себя "борцами за дух и истину" — отсюда их название. Они отвергли иерархию и обрядность православной церкви. Бог — в их понимании — пребывающая в мире "премудрость", "благо", "любовь", и в этих своих ипостасях он и присутствует в верующем человеке. Поэтому у духоборцев приняты взаимные поклоны при встрече. Все созданное руками человека, по их убеждению, не может обладать абсолютным авторитетом. Поэтому, принимая основные идеи Библии, они, вместе с тем, далеки от того, чтобы относиться к ней как к "священному писанию", поскольку Библия — человеческое воплощение божественных истин. На молитвенных собраниях духоборцы поют псалмы собственного сочинения, в основе которых лежат библейские идеи. Долгое время существовавшие в устной традиции, они были изданы в 1905 г. в "Животной книге" (т.е. "Книге жизни").

Один из важнейших принципов духоборцев: поскольку все люди по рождению равны, они и жить должны как равные. В этой связи предпринимались попытки ввести общность имущества в общинах. Имели место выступления с идеями упразднения институтов власти и насилия, за что их проповедники подвергались репрессиям. Значительная часть духоборцев (около 8 тыс. человек) в 1898—1899 гг. эмигрировала в Канаду, где их потомки живут по сей день.

188

В настоящее время группы духоборцев имеются на Украине, в Средней Азии, а также в России (Тульская, Ростовская обл., Краснодарский край и др.). Всего в России их насчитывается 15—20 тыс. человек. За последние годы сформирована организационная структура духоборцев. Создан Совет Объединения духовных борцов Христа — духоборцев России. Один раз в два года проводятся съезды Объединения. Основные направления деятельности Совета — работа с единоверцами, переселяющимися в Россию из других регионов бывшего СССР, связь с теми, кто живет в дальнем зарубежье, информация о жизни общин в России. Издается газета "Вестник" (4 номера в год, 1,5 тыс. экз.).

Союз общин Духовных христиан-молокан

Движение возникло в конце 60-х годов ХУШ в. в Тамбовской губернии. Оно отрицает иерархию, монашество, почитание икон и мощей, культ святых. Единственным источником веры и руководством в жизни признается Библия, которая ассоциируется с "духовным млеком", питающим человеческую душу. Отсюда и название этого движения. Молокане

исповедуют принцип "спасения верой" и этику "добрых дел" (труд, взаимопомощь и т.п.) в повседневной жизни. Большое место в их учении уделяется обоснованию скорого пришествия Христа и установления на земле его тысячелетнего царства. Общины молокан управляются выборными руководителями — старцами и пресвитерами. Молитвенные собрания проводятся в жилых помещениях, состоят из чтения Библии и пения псалмов.

Молоканство причислялось царским правительством к "вреднейшим сектам", поэтому значительная часть его последователей в конце ХУШ — первой половине XIX в. была переселена в крымские и ставропольские степи, частично в Сибирь, в середине XIX в. — в Закавказье. В течение XIX в. молоканство раскололось на ряд течений.

К 1917 г. приверженцев молоканства насчитывалось около 1 млн человек. В настоящее время группы молокан имеются в Тульской обл., Ставропольском крае и других регионах России — до 40 тыс. человек, а также на Украине, в Молдове, Казахстане.

В июне 1991 г. в Москве состоялся учредительный съезд молокан, провозгласивший возрождение "Союза общин Духовных христиан-молокан". Начато издание журнала "Духовный христианин".

ЦЕРКОВЬ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ПРЕОБРАЖАЮЩЕЙСЯ ("БОГОРОДИЧНЫЙ ЦЕНТР")

Религиозное новообразование сектантского характера, возникшее на почве православия в середине 80-х годов. К началу 90-х годов насчитывало 20 общин, монашескую общину, учебный центр. Издательство "Богородичный центр" выпускает журнал "Христианское трудничество". Выходит также газета "Слово".

Возглавляет церковь архиепископ Иоанн Береславский — фигура харизматическая, утверждает себя как пророка, имеющего откровения от Божией Матери. Эти "откровения" излагаются им в книгах (более 20-ти) под общим названием "Слова Матери Божией и Свидетельства Духа Святого". По мнению последователей Иоанна Береславского, эти книги являются провозвестием конца мира и призваны стать главным источником благодати и спасения для немногих праведников.

189

КАТОЛИЦИЗМ

Другое важнейшее направление христианства — католицизм. Отличается от православия особым почитанием Богоматери, догматом о чистилище, признанием главы церкви — папы Римского — в качестве наместника Иисуса Христа на земле и его непогрешимости в вопросах вероучения, безбрачием духовенства и пр.

Римско-католическая церковь строго централизована, управляется из единого центра (Ватикана). Число ее приверженцев в мире достигает 750 млн человек.

Римско-католическая церковь в России

Первыми католиками в России были иностранцы, находившиеся на дипломатической службе или занимавшиеся торговлей. В результате присоединения прибалтийских земель, а также западных территорий Белоруссии, Украины и части Польши в ХУШ в. католики появились в составе собственного населения страны. Католицизм среди русских достаточно живо распространялся в первой четверти XIX в. В начале XX в. в Российской империи насчитывалось 10,5 млн. последователей католицизма, насчитывалось более 4,5 тыс. костелов и часовен, 12 епархий, в Санкт-Петербурге действовала Римско-католическая академия.

Римско-католическая церковь в России охватывает более 140 общин, управляют ими апостолические администратуры в Москве и в Новосибирске, возглавляемые епископами. Функционируют две духовные семинарии, информационное агентство "Истина и жизнь" (издает журнал того же названия), благотворительная организация "Каритас".

С 1990 г. в Москве аккредитован дипломатический представитель Ватикана. В 1992 г. возобновило деятельность, прерванную в 1820 г., Российское отделение Ордена иезуитов. Орден в основном ведет религиозно-просветительскую работу.

ПРОТЕСТАНТИЗМ

Протестантизм — одно из основных направлений христианства, возникшее в Западной Европе в XVI в. как оппозиция Католической церкви. Хотя идейно и организационно протестантизм никогда не был единым, однако всем его разновидностям присущ ряд общих моментов как в отношении к католицизму, так и в собственных теологических доктринах. Он отвергает институт духовенства как носителя благодати и посредника между богом и людьми, сложную систему церковной обрядности и таинств (сохранив лишь крещение и причастие) и т.д. В то же время протестантизм выработал ряд своих принципов: священство всех верующих, спасение только личной верой (а не добрыми делами), единственный авторитет в вопросах вероучения — Библия.

Протестантские церкви в России

Последователи протестантских церквей западноевропейского происхождения появились в России в XVIII в. Это были лютеране, меннониты, позднее баптисты, главным образом, выходцы из Германии и Нидерландов. Во второй половине XIX в. начал распространяться адвентизм. В начале XX в. возникли общины христиан веры евангельской — пятидесятников. Накануне Великой Отечественной войны появились "Свидетели Иеговы".

В настоящее время в России насчитывается до 40 различных протестантских течений, приверженцами которых являются более миллиона человек. (В протестантских объединениях существует персональный учет членов.).

190

Союз Церквей Евангельских Христиан-Баптистов (ЕХБ) России

Имеет 1000 общин, 80 тыс. членов. Общины сгруппированы в 38 региональных объединений, возглавляемых старшими пресвитерами. Высшая власть в Союзе Церквей ЕХБ России принадлежит Съезду. Исполнительным постоянно действующим органом является Совет Союза Церквей ЕХБ во главе с председателем. При Совете функционируют отделы: миссионерский, религиозного образования, международных связей.

Союз Церквей ЕХБ располагает системой духовных школ. Одна из них — Заочный библейский институт. Действует уже в течение 25 лет. Готовит пасторов, миссионеров, руководителей воскресных школ. Срок обучения 3 года. С 1993 г. в Москве начала функционировать духовная семинария. Обучение очное, в течение 4 лет. В ряде городов (Санкт-Петербурге, Омске, Иркутске и др.) работают очные годовые библейские школы, выпускающие пасторов и проповедников. Практически при каждой общине есть воскресная школа для детей.

Союз Церквей ЕХБ России имеет издательство "Христианин и время", выпускающее одноименные газету (1 раз в месяц) и журнал (1 раз в квартал), а также бюллетень "Пилигрим" (ежемесячно). Кроме того, Федерация Союзов Церквей ЕХБ, представляющая церкви стран СНГ, издает журнал "Братский вестник" (с 1944 г.) и газету "Христианское слово" (с 1991 г.). Независимое издательство "Протестант" (Москва) выпускает различную литературу по религиозной тематике, в том числе переводную, а также одноименную газету (ежемесячно).

В Санкт-Петербурге и Иркутске работают радиостудии.

За последние годы общественно-активная часть членов церкви обратилась к различным видам социальной деятельности. Ведется широкая благотворительная работа, создана Ассоциация христиан-медиков и Ассоциация христианских предпринимателей. В Рязанской обл. организовано большое фермерское хозяйство "Преображение".

Совет Церквей Евангельских Христиан-Баптистов (СЦ ЕХБ)

Это объединение возникло в 1961 г. в результате разрыва части членов церкви ЕХБ с существовавшим тогда руководством — Всесоюзным Советом ЕХБ. До 1988 г. СЦ ЕХБ находился на нелегальном положении, около тысячи человек — членов этой церкви — подвергались репрессиям, главным образом, за издание религиозной литературы и организованное обучение детей религии. Для большинства руководителей и рядовых

верующих СЦ ЕХБ государственная регистрация религиозных объединений представляется противоречащей принципу религиозной свободы. Поэтому они и сегодня функционируют без прав юридического лица.

СЦ ЕХБ в России насчитывает более 200 общин, свыше 10 тыс. членов. Объединение имеет издательство "Христианин", выпускающее журналы "Вестник истины" и "Братский листок", издает другую религиозную литературу.

Союз Христиан Веры Евангельской — Пятидесятников в России

Пятидесятничество — одно из позднепротестантских христианских течений. Возникло в начале XX в. в США. Его своеобразие состоит в учении о дарах Святого Духа: крещение Духом Святым есть особое экстатическое переживание верую

191

щего, внешним выражением которого является глоссолалия, понимаемая как разговор истинного христианина с Богом на незнакомом языке. Обретение "даров Святого Духа" рассматривалось пионерами этого движения как признак возрождения древней церкви и близости второго пришествия Христа. (Согласно Новому Завету на учеников Христа в 50-й день после его воскресения из мертвых с неба сошел Святой Дух, в результате чего они обрели способность проповедовать евангельское учение на различных языках. Отсюда название "пятидесятники".)

Вначале пятидесятники представляли собой духовную элиту разных христианских церквей. Постепенно, выходя из них, они образовали самостоятельные общины, которые, однако, не достигали организационного единства из-за расхождений между ними. В настоящее время пятидесятничество динамично развивается. Число его последователей (по самооценке) достигает 300 млн человек, живущих на всех континентах.

В дореволюционной России существовали лишь небольшие разрозненные группы пятидесятников. Значительное распространение, главным образом на Украине, они получили в начале 20-х годов. В 1939—1940 гг. в результате присоединения Зап. Украины, Зап. Белоруссии и Литвы в состав населения страны влилась новая волна пятидесятников — Христиан Веры Евангельской (ХВЕ). В 1945 г. часть общин пятидесятников под давлением властей объединились с Союзом ЕХБ, в котором они и состояли до 1990 г. Другая — большая часть — сохранила самостоятельность, некоторые из них позднее были зарегистрированы, однако большинство оставалось на нелегальном положении.

В марте 1991 г. пятидесятники, вышедшие из Союза ЕХБ, образовали самостоятельную церковную организацию — Объединенный Союз Христиан Веры Евангельской — Пятидесятников СССР. Были образованы также республиканские Союзы Церкви, в частности Союз Христиан Веры Евангельской России. В настоящее время он имеет более 350 общин с почти 25 тыс. верующих, объединенных в 7 межрегиональных духовных управлений. Руководят духовной жизнью в общинах пасторы. У них есть помощники — диаконы и диакониссы. Все они избираются на общем собрании членов церкви (общины) и ежегодно отчитываются о своей работе. Деятельность общин в регионах (областях, краях, республиках) и на межрегиональном уровне контролируют епископы, избираемые на собраниях представителей общин сроком на 4 года. Высший орган управления в Церкви — Съезд — избирает тайным голосованием Совет Союза ХВЕ России в составе 20 епископов, в том числе Председателя и его заместителей. Постоянно действующим рабочим органом является Президиум Совета. В него входят Председатель Совета и его заместители, руководители отделов (евангелизации, миссии, образования, молодежный отдел). С 1992 г. в Москве действует Теологический институт Церкви, готовящий служителей для общин России, а также русскоязычных общин в странах СНГ. Институт рассчитан на 100 человек, срок обучения — 4 года. Периодические издания Церкви: журналы "Примиритель" (6 номеров в год, 20 тыс. экз.) "С Верой, Надеждой, Любовью" — христианский журнал для женщин, совместное издание Российско-Американской Ассамблеи Бога и Союза ХВЕ — Пятидесятников (4 номера в год, 20 тыс. экз.).

Общины пятидесятников, уклоняющиеся от официальной регистрации по принципиальным соображениям (их около 300, до 15 тыс. верующих), не имеют единой организационной структуры. В необходимых случаях их юридическими представителями являются миссии — "Ковчег" (Москва), "Поволжская христианская миссия" (Волгоград), Ассоциация христианских миссий и др. Последняя специализируется также на собственно миссионерской и издательской деятельности.

192

Российский Союз (Унион) Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня (АСД)

Адвентизм (от лат. *adventus* — пришествие) возник в 30-х годах XIX в. в США. Центральным догматом вероучения адвентистов является идея близкого второго пришествия Христа и установления на обновленной земле его тысячелетнего царства. Наиболее крупная организация этого вероисповедания — Церковь Адвентистов Седьмого Дня (АСД). Ее основательница Эллен Уайт (1827—1915). Книги Э. Уайт пользуются, наряду с Библией, огромным авторитетом. АСД отрицает бессмертие души, учение о рае и аде. В отличие от других христиан, чтят день субботний — в соответствии с четвертой заповедью Декалога Моисея (Ветхий Завет), а не воскресенье. Особое значение в Церкви придается здоровой пище, воздержанию от спиртных напитков, табака, чая и кофе. Члены Церкви платят "десятину" — церковный налог в размере десятой части личного дохода.

В мире насчитывается более 5 млн последователей АСД, около 30 тыс. церквей (общин) в 184 странах мира. Всемирный центр Церкви АСД — Генеральная Конференция — находится в Вашингтоне (США).

На территории России приверженцы АСД появились в 1886 г. в Крыму. В настоящее время Российский Союз Церкви АСД насчитывает более 45 тыс. членов, около 200 общин, объединенных в 8 межрегиональных духовных управления (конференции). В свою очередь, Российский Союз, наряду с аналогичными союзами Церкви АСД в других государствах (в прошлом — республиках СССР), входит в Европейско-Азиатское отделение (дивизион) Всемирной Церкви АСД.

Высшим органом управления в церкви является Съезд, на котором из числа проповедников избираются президент, секретарь и казначей, наделенные исполнительскими функциями. Рабочими органами Союза служат отделы: пастырского служения, церковного служения, литературно-издательский, образования, религиозной свободы и внешних связей, ассоциация по работе с заключенными.

Кадры служителей церкви готовит Заокская духовная академия (Тульская обл.). Поскольку в церкви большое значение придается правильному питанию, в Академии введен курс практического овощеводства.

Церковь осуществляет обширную благотворительную программу.

Свидетели Иеговы

Свидетели Иеговы — одно из поздних течений в протестантизме. Оно было основано американским кальвинистом Чарльзом Расселом (1852—1916), организовавшим в 1870 г. кружок по изучению Библии, который в 1931 г. был переименован в организацию Свидетелей Иеговы. Основные положения ее вероучения изложены в семитомном труде "Исследования Священного писания" Ч. Рассела, заявившем о себе как о глашатае Божиим.

Творец и источник жизни, согласно этому учению, Бог Иегова. Все сущее Иегова создал через Иисуса Христа, своего едиnorodного сына, который не равен своему всемогущему Отцу, а на земле является совершенным человеком. Святой Дух — творческая сила Иеговы, которой он наделил Христа и тех, "кого он уполномочил представлять его".

Свидетели Иеговы отрицают существование ада. Исторический процесс завершается армагеддоном — глобальной войной, в которой Христос с армией ангелов уничтожит всех, не поверивших в истину учения Свидетелей Иеговы.

Свидетели Иеговы имеют только один праздник — Вечерю Господню, посвященный воспоминанию смерти Христа. В этот день, исчисляемый по лунному календарю, верующие собираются после захода солнца на трапезу, состоящую из пресно

193

го хлеба и сухого красного вина, символизирующих тело и кровь Христа. Вступающие в организацию новые члены принимают водное крещение.

В настоящее время последователей Свидетелей Иеговы насчитывается более 3,6 млн человек в 205 странах мира. Религиозная организация Свидетелей Иеговы носит строго централизованный характер. Власть вышестоящих органов управления по отношению к нижестоящим — абсолютна. Ее первичное звено — собрание (община верующих), возглавляемое надзирателем (пресвитером). Несколько собраний объединяются в округа, которыми руководят разъездные надзиратели. Мировым духовно-административным центром Свидетелей Иеговы является Руководящая Корпорация, признаваемая верующими "видимым посредником Господа на земле", состоит из 15 человек, находится в Бруклине (Нью-Йорк, США). Проповеднической деятельностью в различных регионах мира управляют 95 филиалов Руководящей Корпорации. Центр издает журналы "Сторожевая башня" (на 104 языках, более 11 млн экз.) и "Пробудитесь!" (на 54 языках, 11 млн экз.).

На территории бывшего СССР Свидетели Иеговы появились в 1939—1940 гг. с вхождением в его состав Зап. Украины, Зап. Белоруссии, Буковины, Бессарабии. Всего в границах бывшего СССР насчитывается примерно 500 общин, в том числе 44 в России. Общая численность членов превышает 40 тыс. человек.

Каноническим органом для духовного надзора за местными религиозными обществами, действующими в странах СНГ и представляющими собой Региональную религиозную организацию, является Управленческий Центр. Он создан Руководящей Корпорацией Свидетелей Иеговы по инициативе верующих граждан России и других стран СНГ в марте 1991 г. Возглавляет его Руководящий комитет, состоящий из старейшин местных религиозных обществ, назначенных Руководящей Корпорацией. Управленческий Центр учреждает местные общества с согласия верующих, дает указания о начале их религиозной деятельности и ее прекращении, назначает на должность и смещает надзирателей, служебных помощников (диаконов), публичных ораторов (проповедников) и других служителей.

Лютеранские церкви

Лютеранство — крупнейшее по численности направление протестантизма. Основано в XVI в. Мартином Лютером. Распространено в Скандинавских странах, в Германии, США, государствах Балтии. Национальные лютеранские церкви входят во Всемирный Совет лютеранских церквей. Штаб-квартира Совета находится в Швеции.

В России существует несколько самостоятельных лютеранских церквей.

Евангелическо-Лютеранская Церковь России (ЕЛЦ)

ЕЛЦ России (до июля 1993 г. — Немецкая Евангелическо-Лютеранская Церковь) — наиболее крупная среди лютеранских церквей России, объединяет около 350 приходов. Преобладающую часть ее членов составляют немцы. Территориально церковь делится на две епархии: епархию европейской части России (управленческий центр в Москве) и епархию, объединяющую приходы Урала, Сибири и Дальнего Востока (с центром в Омске). В Москве имеется представительство ЕЛЦ России для связи с правительством и общественными организациями.

ЕЛЦ России, вместе с епархиями ЕЛЦ Украины, Казахстана, Таджикистана, Узбекистана, образуют Евангелическо-Лютеранскую Церковь как целостную организацию. Управленческий центр церкви (канцелярия) находится в Санкт-Петербурге.

В церкви принято персональное членство. Материальную базу ее жизнедеятель

194

ности составляют денежные взносы ее членов (размеры взносов не регламентированы).

Подготовка пасторов осуществляется в общецерковном Теологическом семинаре, который собирается два раза в год на двухнедельные сессии. В приходах организованы воскресные

школы. Издается общецерковная газета "Ботэ" ("Вести") на русском и немецком языках. В декабре 1993 г. вышел первый номер газеты епархии ЕЛЦ европейской части России "Старосадский вестник".

Евангелическо-Лютеранская Церковь Ингрии на территории России

Ингрия — территория, отвоеванная Россией у Швеции во время Северной войны (1700—1721). На ней Петр I заложил новую столицу — Санкт-Петербург. Население Ингрии — финны — исповедовали лютеранство, которое было официально признано правительством Российской империи. При советской власти, в 1928 — 1946 гг., примерно 60 тыс., т.е. половина, ингерманляндских финнов погибли или были расстреляны в местах высылки и лагерях. Была уничтожена и Ингерманляндская церковь. В 1970 г. началось возрождение церкви. В 1990 г. было создано Ингерманляндское пробство (церквный округ) в составе ЕЛЦ Эстонии, имевшее 16 приходов, в том числе 11 в Ингрии и 5 в Карелии. Церковь насчитывала около 9 тыс. верующих. В 1992 г. Ингерманляндское пробство преобразовано в Евангелическо-Лютеранскую Церковь Ингрии на территории России.

Кроме того, в качестве самостоятельных функционируют:

Единая Евангелическо-Лютеранская Церковь России в количестве 20 общин во главе с суперинтендантом, резиденция которого находится в Санкт-Петербурге;

Евангелическая Российская Церковь — одна община в Санкт-Петербурге, образована в 1990 г. Церковь стремится адаптировать протестантские формы богослужения к культурным традициям России.

Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (Мормоны)

Возникла в 1830-е годы в США. Основатель — Джозеф Смит (1805—1844). Источником вероучения признаются Библия и Книга Мормона, содержащая откровения пророка Мормона. Церкви присущ ряд особенностей вероучения, организации и практики:

1. Америка, ее народ включены в иудео-христианскую традицию через версию о том, что за шесть столетий до новой эры на этом континенте поселились прямые потомки некоего семитского племени, ставшего непосредственным предком американских индейцев. Кроме того, Книга Мормона повествует о посещении Америки Иисусом Христом после его воскресения.

2. В организационном плане церковь демонстрирует приверженность раннехристианской традиции. Ее возглавляет Пророк — харизматический лидер. При нем находятся 12 апостолов. Чины священства включают также патриархов, первосвященников, семидесятих (по аналогии с 70-ю учениками Христа), старейшин, священников, учителей, дьяконов. Местными общинами руководят епископы. Однако оплачиваемого духовенства в церкви нет.

3. Исключительное значение придается семье; брак считается священным, а семья — созданной для вечности.

В конце 80-х — начале 90-х годов насчитывалось до 8 млн членов церкви в 130 странах мира. Всемирный центр церкви находится в США, в г. Солт-Лейк-Сити

195

(штат Юта). Члены церкви платят церковный налог — десятину, а также ежемесячно — "приношение поста", т.е. сумму, сэкономленную в результате однодневного воздержания от пищи.

В России первые группы мормонов (приходы) появились в 1989 г. В настоящее время действуют миссии в Москве, Санкт-Петербурге, Воронеже, Екатеринбурге, Новосибирске, Самаре, Ростове, занимающиеся организацией приходов в прилегающих регионах. В каждом приходе религиозное образование детей и юношей (14—18 лет) осуществляется в семинариях (кружках), а лиц старше 18 лет — в институтах. В приходах действуют также отделения Женского общества милосердия, Организации молодых женщин, Организации первоначального общества (для детей).

Российское отделение Армии Спасения

Армия спасения — протестантская церковь, начало которой было положено Вильямом Бутом в 1865 г., до того — методистским проповедником. Возникнув в Англии как

религиозно-филантропическая организация, сегодня Армия Спасения имеет свои отделения в без малого 100 странах, насчитывает свыше 14 тыс. приходов ("корпусов"), а также большое число социальных, медицинских, образовательных и других общественных служб. Члены Армии Спасения носят звания, подобные воинским: солдаты, лейтенанты, капитаны, комиссары, генералы.

В России Армия Спасения действовала с 1913 по 1923 г. Возобновила свою деятельность в 1991 г., открыв отделение в Санкт-Петербурге, а в 1992 г. — в Москве. Ныне насчитывается 17 корпусов Армии, в том числе в Омске, Ростове, Волгограде и других городах с общим числом солдат до 1,5 тыс. человек. Осуществлен первый выпуск офицерской школы, звание лейтенанта получили 11 человек.

Армия спасения ведет активную социальную работу: распространяет среди нуждающихся продовольственные продукты, открывает бесплатные столовые и др.

Члены Армии занимаются также религиозно-просветительской деятельностью: организуют воскресные школы, изучение Библии взрослыми, по воскресеньям совершаются молитвенные собрания в больших залах.

Выходит газеты "Вестник спасения" (один раз в месяц, около 10 тыс. экз.).

Новоапостольская церковь

Первые общины приверженцев новой апостольской веры появились в Англии в середине XIX в. Это религиозное движение вдохновлялось стремлением возродить Церковь Христа на тех идейных и организационно-практических основаниях, которые были присущи ей в I—II вв., т.е. во времена апостолов. Как и большинство протестантских течений, апостольское христианство признает в качестве единственного источника вероучения Библию, отвергает почитание святых, основной целью церкви считает подготовку верующих к скорому пришествию Христа.

В Новоапостольской церкви совершаются три таинства: крещение водой в любом возрасте, причащение хлебом в виде облатки (просвиры), окропленной тремя каплями вина; запечатление Духом Святым как основа для полного обновления внутреннего мира человека, совершается возложением рук апостола. Приняты также благословения, в которых, по учению Церкви, Бог через священнослужителей дарует человеку свою милость и помощь. Благословения совершаются при конфирмации, помолвке, венчании, а также других важных событиях в жизни человека.

Особенностью культовой практики Новоапостольской церкви является совершение три раза в год (в первые воскресения марта, июля и ноября) названных выше

196

таинств "для усопших", которым не довелось уйти в мир иной искупленными. От имени умерших в этих таинствах выступают их родственники и священнослужители.

Ведущая роль в церкви принадлежит первоапостолу и апостолам, которые, согласно ее учению, выступают последователями апостолов Христа (отсюда и название "Новоапостольская церковь") и наделены особыми дарами Святого Духа. По каноническим принципам первоапостол представляет Бога на земле, а его служение есть выражение воли Христа. На первоапостольское служение выдвигается кандидат из круга апостолов по рекомендации действующего первоапостола или группы апостолов, "на которого указывают особые Божьи свидетельства". Новоапостольские приходы (общины) отдельной страны или региона (группы стран) объединяются в апостольский округ (ныне их 20), деятельностью которого руководит окружной апостол. По его поручению приходы отдельных административных единиц возглавляют апостолы, епископы или районные настоятели. Делами каждого прихода управляет настоятель в сане священнослужителя. Ему помогают пастыри, евангелисты, священники, дьяконы. В церкви отсутствуют теологические учебные заведения. Служители церкви, за небольшими исключениями, выполняют свои обязанности безвозмездно и помимо своей основной профессиональной деятельности.

Каждый приход (община) строится по типу большой семьи (до 150—170 человек). Пастыри посещают каждую семью дома не реже одного раза в два месяца.

Особое внимание уделяется опеке детей и подростков, помощи неимущим и инвалидам.

В церкви не приняты какие-либо обязательные денежные налоги. Практикуются добровольные анонимные пожертвования.

Церковь придерживается следующих принципов в своем отношении к обществу: невмешательство в политическую жизнь, отказ от претензий на какую-либо поддержку со стороны государства; уважительное отношение к иной вере.

Новоапостольская церковь имеет около 50 тыс. общин в 180 странах мира и насчитывает до 6 млн членов. Центр Новоапостольской церкви находится в Цюрихе (Швейцария). Церковь владеет крупным издательством во Франкфурте-на-Майне (Германия). Основным периодическим изданием церкви является ежемесячный журнал "Наша семья", выходящий на 60 языках, в том числе на русском. Тираж русского издания — 40 тыс. экз.

Накануне Октябрьской революции 1917 г. общины Новоапостольской церкви функционировали в Москве, Санкт-Петербурге, Одессе, Харькове и др. В результате гонений на религию большевистских властей к концу 20-х годов все они прекратили свое существование. Работа по восстановлению церкви в России началась в 1987 г. К концу 1993 г. число членов церкви, по оценке ее руководства, достигло 45 тыс., зарегистрировано около 30 общин, однако большая часть их действует без регистрации. В январе 1993 г. был рукоположен первый апостол из граждан России. Структура церкви находится в процессе становления.

АССОЦИАЦИЯ СВЯТОГО ДУХА ЗА ОБЪЕДИНЕНИЕ МИРОВОГО ХРИСТИАНСТВА — ЦЕРКОВЬ ОБЪЕДИНЕНИЯ

Церковь Объединения основана в 1954 г. в Южной Корее Преподобным Сан Мюн Муном. Преп. Мун родился в 1920 г. Свое призвание харизматического религиозного лидера он ощутил в возрасте 16 лет. В результате девятилетней духовной работы он сформулировал основополагающие истины веры, изложенные им в труде под названием "Принцип".

Центральная истина заключается в том, что Бог есть Отец, а люди — его дети. Сердце Божие преисполнено невыразимой боли Родителя, отвергнутого заблудши

197

ми детьми. Но от этого разрыва страдают и они. Покончить со страданиями, добиться всеобщего примирения и гармонии можно лишь после преодоления трех главных препятствий: нравственного эгоцентризма, упадка христианства и разобщенности мировых религий, всепроникающего влияния безбожной идеологии. Согласно учению Муна, Христос, создавая свою церковь, видел в ней не некую организацию, а основание Царства Божия на Земле. Ожидаемая эсхатологическая развязка будет состоять не в последнем и Страшном суде Божиим, а в полном уничтожении Зла в мире. Поэтому Церковь Объединения придает первенствующее значение не религиозному культу, не индивидуальному нравственному совершенствованию, через уклонение от мирового зла, а активной социальной деятельности во всех сферах жизни, направленной на консолидацию людей независимо от их образа жизни, расы, вероисповедания и других различий на основе принципов Добра и Любви. Этой цели призваны служить более 200 благотворительных, миротворческих, образовательных, научных, культурных программ, осуществляемых Церковью Объединения в различных регионах мира.

Мун говорит, что смысл основанного им движения состоит не в создании новой религии, а в объединении сначала христиан различных конфессий, затем всех людей под единым Богом. Установлению контактов, гармоничных отношений между религиями и верующими призваны способствовать различные межрелигиозные форумы, например, Ассамблея религий мира, Конференция для священнослужителей разных вероисповеданий и т.п.

Церковь владеет корпорациями в пищевой промышленности, рыболовстве, производстве компьютеров, медицинской техники и т.п. Преп. Мун видит в промышленности фундамент, на котором будет построено Царство Божие.

Сегодня Церковь Объединения имеет миллионы последователей в более чем 150 странах мира. Структурно Церковь представляет собой целостную международную организацию, в

основе которой находятся общины, объединяемые в региональные группы по странам или континентам. Общины возглавляют "city leader" (лидер, старейшина), региональные объединения — президенты. Руководящий орган Церкви — Всемирный Миссионерский центр находится в Нью-Йорке (США).

Церковь имеет Теологическую семинарию (Берритаун, штат Нью-Йорк, США), преподаватели которой исповедуют различные религии. Ей принадлежит издательство "Парагон хаус", ряд газетно-журнальных корпораций.

В Церкви Объединения приняты обряды посвящения ребенка Богу (на 8-й день после рождения) и бракосочетания. Особо чтимые праздничные дни: День Бога — в Новый год, а также отмечаемые по лунному календарю День родителей (март— апрель), День детей (ноябрь), День всего сущего (июнь).

Молитвенные собрания проходят по воскресным дням, включают пение религиозных гимнов, чтение Библии и текстов Преп. Муна, проповедь.

Церковь Объединения в России

На территории бывшего СССР Церковь Объединения действует с 70-х годов, сначала в частном порядке, а с 1990 г. — официально. В мае 1992 г. она зарегистрирована Министерством юстиции РФ. К началу 1994 г. группы ее приверженцев сформировались в Москве, Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде, Казани, Екатеринбурге, Новосибирске, Хабаровске и ряде других городов. Всего членов Церкви и ассоциированных членов (т.е. приближенных, кандидатов) насчитывается около 1 тыс. человек.

За 1990—1993 гг. на территории бывшего СССР Церковь провела сотни семинаров, раскрывающих идеалы Движения. На них побывало около 75—80 тыс. человек — преподавателей вузов и школ, студентов и учащихся. Для учителей и

198

учащихся общеобразовательных школ изданы пособия "Мой мир и Я", излагающие основы нравственности, духовного совершенствования, этики семейных отношений, важнейшие истины мировых религий и т.д.

ИСЛАМ

Ислам возник в первой половине VII в. в Аравии. Основные положения его вероучения и культовой практики зиждутся на Коране, который, согласно мусульманскому преданию, был ниспослан Аллахом пророку Мухаммеду. От правоверного мусульманина требуется: признание единобожия и исключительной пророческой миссии Мухаммеда, пятикратная молитва (намаз) в течение дня, пост в месяц рамазан, благотворительность (закят), совершение паломничества в Мекку (хадж). Специфическая особенность ислама заключается в том, что он не только предписывает своим приверженцам определенные нормы религиозного поведения, но регламентирует также все стороны жизни человека и общества. Нередко говорят, что ислам — не просто религия, это образ жизни. Идеалом государственно-политического устройства ислам считает теократический принцип нераздельности духовной и светской власти.

Основные течения ислама — суннизм и шиизм.

Ислам распространялся, главным образом, в ходе арабских завоеваний VII— XVI вв. на азиатском и африканском континентах. В 42 странах этого обширного региона мусульмане составляют большинство населения. В XX в. быстро растет число мусульман в Европе и Америке вследствие активной миграции населения из стран Азии и Африки. В мире насчитывается более 800 млн приверженцев этой религии.

Мусульманские организации в России

На территории России ислам впервые появился у волжских булгар (IX в.). В процессе развития торгово-экономических связей с соседними мусульманскими государствами, а также военно-политической экспансии сначала Золотой Орды, а позднее — Османской Турции ислам закрепляется в Поволжском регионе (XIII в.) и среди народов Сев. Кавказа (XVI—XVIII вв.). В 1917 г. в Российской империи насчитывалось более 10 млн мусульман и действовало примерно 30 тыс. мечетей.

За годы советской власти число легально функционировавших мечетей в СССР сократилось многократно, в 1968 г. их осталось всего 311. Но тысячи мечетей и мулл действовали без официальной регистрации,

На территории бывшего СССР число последователей ислама (как убежденных, так и связанных с ним лишь происхождением) достигает 80 млн человек, в том числе в России — около 12 млн. Регионами традиционного распространения ислама в России считаются национальные республики Сев. Кавказа и Поволжья, значительная доля мусульман проживает в областях Среднего и Нижнего Поволжья, Урала (Пермская и Екатеринбургская обл.), Сибири (Омская и Тюменская обл.), в Москве и Санкт-Петербурге.

Первичную ячейку религиозной жизни мусульман составляет община верующих, объединенных мечетью. Во главе мечети находится имам ("стоящий впереди"). Число мечетей сейчас достигло нескольких тысяч и продолжает расти, поскольку они создаются практически во всех населенных пунктах, где живут приверженцы ислама. Региональные объединения общин образуют мухтасибатства, возглавляемые мухтасибами. Центральными органами, осуществляющими руководство всеми объединениями мусульман, являются Духовные управления во главе с муфтиями. На территории России до начала 90-х годов было два духовных управления — для

199

мусульман Европейской части и Сибири (Уфа) и для мусульман Сев. Кавказа (Махачкала).

Процесс "суверенизации", развернувшийся в последние годы в стране, вызвал аналогичные тенденции и в жизни мусульманских организаций. Практически во всех национальных республиках Сев. Кавказа, а также в Татарии и Башкирии образованы самостоятельные духовные управления. В их ведении находятся подготовка кадров служителей культа и их распределение, участие в строительстве мечетей, осуществление связей с другими, в том числе зарубежными, религиозными центрами, организация паломнических групп в Мекку.

Религиозное образование, знание арабского языка — языка канонического Корана верующие, в том числе дети, получают на занятиях, организуемых при мечетях. Кадры служителей готовятся в специальных учебных заведениях — медресе и исламских институтах, которые созданы и продолжают организовываться при Духовных управлениях. Растет количество периодических изданий, выпускаемых мусульманскими объединениями; например, газета "Исламские новости" в Махачкале. Политически активная часть мусульман в последние годы образовала в ряде регионов страны политические партии на конфессиональной основе. В 1990 г. была учреждена "Исламская партия Возрождения" со штаб-квартирой в Москве. Ее региональные отделения есть в Дагестане, Чечне, Карачаевской Республике, Татарстане, в городах Сибири (примерно 6 тыс. членов). В том же году образована "Исламско-демократическая партия" в Дагестане, в 1991 г. — "Исламская демократическая партия" (Татария, Башкирия).

БУДДИЗМ

Буддизм — одна из мировых религий, имеет 300—500 млн последователей. Возник в VI—V вв. до н.э. в Индии. Основатель — Сиддхартха Гаутама Шакьямуни, именуемый Буддой, т.е. "просветленным". Буддизм учит, что земная жизнь есть зло, о чем свидетельствуют неизбежные в ней страдания. Причина зла и страданий в привязанности человека к предметам этого мира, иллюзорным, не обладающим подлинностью бытия, постоянством. Это — текущий мир сансары. Чтобы вырваться из круговорота бытия, необходимо понять преходящий характер всего земного и вступить на путь спасения, т.е. преодоления в себе всяких привязанностей. Спасение — это переход из сансары в нирвану. Около 1 в. н.э. возникло два основных течения в буддизме: махаяна — "широкий", т.е. более легкий путь спасения, и хинаяна — "узкий", через монашеский аскетизм. Главный центр махаяны — Тибет, где буддизм начал распространяться с VII в. Монахи в Тибете назывались "ламами", т.е. "вышшими". Поэтому форма тибетского буддизма получила название "буддизмламаизм". Глава буддийской иерархии в Тибете — Далай-Лама.

Буддизм в России

На территории России буддизм в форме ламаизма начал распространяться из Тибета через Монголию: с начала XVII в. среди калмыков, откочевавших позже на Нижнюю Волгу; в ХУШ в. — среди бурят и тувинцев. Основной формой организации религиозной жизни является дацан (монастырь). Накануне Октябрьской революции 1917 г. насчитывалось 185 дацанов, в том числе в Забайкалье — 36, в Туве — 44, в Калмыкии — 105. К 1937 г. все они были упразднены.

В 1946 г. в Улан-Удэ состоялся Собор ламаистского духовенства, на котором было избрано Центральное духовное управление буддистов СССР (ЦДУБ). Его председатель, носящий титул Пандито Хамбо Ламы, два заместителя и шесть членов образуют центральный исполнительный орган ЦДУБ. Духовное управление находится в Иволгинском дацане, в 40 км от Улан-Удэ.

200

В России действуют более 50 буддийских общин и дацанов. Большая их часть находится в Бурятии и Туве. Общины буддистов есть также в Москве, Санкт-Петербурге, Владивостоке, Кемерове, Самаре, Ульяновске, Красноярске и других городах. Число лам достигает 200.

При Иволгинском дацане в 1991 г. было открыто духовное учебное заведение. Срок обучения — три года, число учащихся — 120 человек. В 1992 г. оно преобразовано в Институт буддизма. С 1992 г. в Санкт-Петербурге издается "Нартанг Бюллетень", выходящий от 6 до 12 раз в год.

ИУДАИЗМ

Иудаизм возник во втором тысячелетии до н.э. среди кочевых еврейских племен Северной Аравии. В процессе освоения завоеванных ими в XIII в. до н.э. земель Палестины, становления централизованного государства (к X в. до н.э.) утверждается культ бога иудейского племени Яхве. В VI в. до н.э. складываются основные элементы иудаизма: строгий монотеизм, централизованный культ (только в Иерусалимском храме), идея богоизбранности еврейского народа, канонизированный корпус книг Библии (Пятикнижие Моисеево — Тора, Писания, Пророки). Несколько ранее (УП—VI вв. до н.э.), в период сначала ассирийского, а затем вавилонского завоевания возникает вера в мессию как божественного спасителя еврейского народа.

В условиях утраты государственности, вынужденного расселения в диаспоре на обширных пространствах Средиземноморья (а позднее — по всей территории Европы) основной формой организации религиозной жизни иудеев становится синагога (от греч. — собрание), а ее руководителем — раввин (учитель). В III—V вв. осуществляется письменное закрепление кодекса религиозно-юридических правил жизни евреев в Талмуде ("изучение"), содержащем сотни предписаний относительно пищи, одежды, личной гигиены, распорядка дня. Так было завершено формирование ортодоксального иудаизма.

В середине XVIII в. среди евреев, проживавших на территории Польши, Украины и юго-запада России, возникло движение против тотальной религиозной регламентации жизни и диктата раввинов, т.е. против формальной набожности за непосредственное общение с богом каждого человека. Движение получило название хасидизм (хасид — благочестивый).

В начале XIX в. в Европе появляется новая разновидность иудаизма — реформированный иудаизм, который отказывается связывать представление о мессии с верой в возрождение еврейского государства и объявляет иудаизм универсальным этическим учением.

Иудаизм в России

Большинство верующих евреев как в Российской империи, так впоследствии в СССР и в России придерживаются ортодоксального иудаизма. До 1990 г. не существовало какой-либо организационной структуры иудейских общин. В январе 1990 г. был учрежден Всесоюзный Совет еврейских религиозных общин (ВСЕРО) с консультативными, координационными и представительскими функциями. В него вошли 74 общины ортодоксального направления.

Самой крупной общиной ортодоксального иудаизма является Московская хоральная синагога. Она имеет мацпекарню, выпекающую до 150 т мацы, культурный центр, библиотеку. Община поддерживает широкие связи с иудейскими общинами страны, а также в США, Канаде, Венгрии, Румынии и др. С 1960 г. действует духовная школа — иешива, которая готовит раввинов, переписчиков

201

Торы (священным считается только текст, написанный от руки) и других служителей синагоги. В 1992 г. открыта еще одна Еврейская семинария — иешива "МекорХаим".

В России имеется также несколько общин хасидов Любавического направления. Их центр — Хabad Любавич — находится в Москве. Действуют две иешивы, в том числе одна женская.

Общины как ортодоксального иудаизма, так и хасидов ведут широкую благотворительную деятельность.

В Москве функционирует также община последователей реформированного иудаизма — "Гинейни".

Ныне на территории бывшего СССР действуют более 110 религиозных объединений последователей иудаизма различных направлений.

МЕЖДУНАРОДНОЕ ОБЩЕСТВО СОЗНАНИЯ КРИШНЫ (РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ВАЙШНАВОВ)

Международное общество сознания Кришны (МОСК) основано в 1966 г. в США индийским проповедником Абхай Ширан Де (1896—1977), известным как Его Божественная Милость Бхактиведанта Свами Прабхупада. Оно генетически связано с индуизмом.

Кришна — в индуистской традиции — одно из воплощений нисшедшего на землю ради восстановления Закона и добродетели бога Вишну. Последователи МОСК называют себя также "вайшнавами", т.е. преданными Богу Вишну (в англ. транскрипции — *Vishnu*). Важнейшие положения его мировоззрения и этики исходят из "Бхагавад-гиты", являющейся религиозно-философской частью древнеиндийского эпоса "Махабхарата".

Согласно учению МОСК, во Вселенной господствует Шри Кришна — высшая божественная личность, Верховная Душа. Человек наделен двумя самостоятельными природами: телом, подверженным смерти, и бессмертной душой. Душа человека имеет ту же субстанцию, что и духовная сущность Бога, и отличается от последней лишь количественно.

Конечная цель приверженцев Кришны состоит в постижении истинного Бога через полное очищение своей души, своего сознания "от грязи" материального мира, через преданное служение Ему. В соответствии с этой целью строится образ жизни вайшнавов: непрерывное восхваление Шри Кришны посредством 1728кратного повторения мантры в течение дня, полное подчинение гуру (наставнику), строгое вегетарианство, отказ от алкоголя, табака, кофе и чая. Более высокой степенью посвящения себя Богу является саньяса (монашество) и жизнь в ашраме (монастыре).

Основная ячейка религиозной жизни МОСК — храмы. При них обычно создаются проповеднические (миссионерские) центры, гурукулы — школы, где получают систематическое религиозное образование инициированные (первая степень посвящения) вайшnavы, при крупных храмах — ашрамы. Могут также создаваться сельхозобщины, занимающиеся производством экологически чистой продукции, благотворительные организации, предприятия по производству предметов культа.

Все храмы в административно-хозяйственном отношении самостоятельны. Вместе с тем, осуществляя единую духовную программу, они образуют три уровня взаимодействия и координации: региональный, зональный и национальный. На низшем уровне координация происходит через региональные Советы, состоящие из представителей храмов региона, на национальном уровне — через Совет президентов наиболее крупных храмов данной страны. Мировой центр МОСК (*Governing*

202

Body Comisson — коллективный управляющий орган) находится в Зап. Бенгалии, в духовном городе вайшнавов Маяпур на одноименном острове реки Ганг.

Издательство "Бхактиведанта Бук Траст" (Лос-Анджелес, США, филиалы во многих городах мира, в том числе в Москве) издает литературу по индийской философии и религии, а также труды Свами Прабхупады более чем на 50 языках народов мира, в том числе на 10 языках народов, живущих на территории СНГ.

Международное общество сознания Кришны в России

Начало распространению религии вайшнавов в России было положено визитом Свами Прабхупады в Москву в 1972 г. Ныне в России имеется 75 храмов МОСК, на территории бывшего СССР — 105. Общая численность верующих — около 700 тыс. человек. Наиболее крупные центры находятся в Москве, Санкт-Петербурге, Ростове-на-Дону, Ярославле, Владимире, Екатеринбурге, Перми, Новосибирске, Владивостоке, Краснодаре. Подготовка кадров священнослужителей осуществляется в ашрамах, имеющихся при всех крупных храмах. Действуют также 6 гурукул.

В Санкт-Петербурге издается журнал МОСК "На пути к "Богу", в Москве действует радиостанция "Кришналока".

МОСК осуществляет обширную благотворительную программу, в частности "Пища для жизни" — бесплатная раздача вегетарианской пищи всем нуждающимся.